

BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

Collection dirigée par M. P. Reg. Garrigou-Lagrange

P. REG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

LA
SYNTHÈSE
THOMISTE



MCMXLVII

Desclée De Brouwer et C^{ie}

Éditeurs - Paris

La synthèse Thomiste

Première partie

P. Reginald Garrigou-Lagrange, OP

LES SOURCES DE LA SYNTHÈSE THOMISTE,
LA SYNTHÈSE MÉTAPHYSIQUE DU THOMISME,
LA THÉOLOGIE ET LE « DE DEO UNO »,
LA SAINTE TRINITÉ,
TRAITÉS DE L'ANGE ET DE L'HOMME

AVANT-PROPOS

Dans cet ouvrage a été utilisé l'article *Thomisme* que nous avons composé pour le *Dictionnaire de Théologie catholique*. Nous y avons çà et là introduit des précisions nouvelles et ajouté à la fin une centaine de pages sur les bases réalistes de la synthèse thomiste, pages philosophiques pour la plupart qui n'auraient pas trouvé place dans le Dictionnaire de théologie. Cette seconde édition est augmentée d'une étude en quatre chapitres sur l'immutabilité du dogme et le réalisme traditionnel.

La physionomie intellectuelle et spirituelle de saint Thomas a été jugée de façons très différentes. Tandis que les averroïstes lui reprochaient de n'être aristotélicien qu'à demi, les augustinien voyaient en lui un novateur trop attaché à l'esprit, aux principes et à la méthode d'Aristote. Ce jugement a reparu très accentué chez Luther^[1] et, il y a quelques années, chez les modernistes qui ont soutenu que saint Thomas était un aristotélicien chrétien, plus aristotélicien que chrétien.

En d'autres termes, quelques-uns ont voulu voir dans l'œuvre de saint Thomas « une naturalisation de la vérité révélée^[2] », une diminution de la foi chrétienne, qui perdrait son élévation par une sorte de rationalisme, par une exagération de la valeur et des droits de la raison humaine. Cette rationalisation de la foi chrétienne se trouvera chez Leibniz^[3] ; il est certain qu'elle n'est pas chez saint Thomas.

Ces jugements manifestement inadmissibles peuvent servir à mieux mettre en relief, par contraste, la vraie physionomie du maître que l'Église, après l'avoir canonisé, a appelé Doctor communis.

Toute sa vie, toute son intelligence, toutes ses forces ont été au service de la foi chrétienne dans ses luttes doctrinales comme dans la sérénité de sa contemplation.

On peut s'en rendre compte par la façon dont il a conçu sa mission de docteur, on y découvre une admirable gradation ascendante.

- 1. En reconnaissant tout ce qu'il y a d'excellent, au point de vue philosophique, dans la doctrine et la méthode d'Aristote, il montre contre les averroïstes que la raison ne peut rien prouver contre la foi. C'est ce qu'il fait en défendant philosophiquement contre eux la liberté de l'acte créateur, la création non ab aeterno, le libre-arbitre de l'homme, l'immortalité personnelle de l'âme humaine.*
- 2. Par opposition aux augustinien devenus routiniers et peu fidèles à l'esprit de*

leur Maître, il distingue nettement la raison de la foi, mais loin de les séparer, les unit. (I^a, q. I et q. XXXII, a. I, Cont. Gent. 1. I, c. III)

3. Il montre que la philosophie mérite d'être étudiée pour elle-même, et pour établir d'une façon purement rationnelle les preambula fidei, accessibles aux forces naturelles de notre intelligence.

4. Il fait voir que l'étude de la doctrine sacrée ne doit pas seulement être ordonnée à la piété personnelle, à des ouvrages d'édification, ou se borner aux commentaires de l'Écriture, aux compilations des écrits des Pères, à l'explication des Sentences de Pierre Lombard, mais qu'elle doit être conçue très scientifiquement pour établir un corps de doctrine qui ait une valeur objective et universelle et qui contribue à la synthèse des vérités surnaturelles et des vérités d'ordre naturel. La théologie est ainsi conçue comme une science au sens aristotélicien du mot, une science des vérités de la foi. (cf. I^a, q. I.)

5. Par suite la raison doit être mise au service de la foi pour l'analyse conceptuelle et l'intelligence approfondie des vérités révélées, pour montrer la subordination de beaucoup d'entre elles aux principales qui sont les articles de foi, et pour déduire les vérités virtuellement contenues dans celles que la révélation fait connaître.

6. Le caractère essentiellement surnaturel de la foi, loin d'être diminué, apparaît ainsi davantage. Pour saint Thomas, elle est une vertu infuse, essentiellement surnaturelle par son objet propre et son motif formel, une vertu, qui par un acte simple et infaillible, très supérieur à tout raisonnement apologétique, nous fait adhérer à Dieu révélant et à Dieu révélé, II^a II^{ae}, q. II, a. 2, ad I^m. La foi infuse dès lors est non seulement très supérieure à la plus haute philosophie, mais aussi à la plus savante théologie, qui ne sera jamais que son commentaire explicatif et déductif.

7. Enfin loin de diminuer en quoi que ce soit par sa conception de la théologie, l'élévation de la foi chrétienne, saint Thomas dit que l'enseignement de la théologie doit dériver de la plénitude de la contemplation, II^a II^{ae}, q.

CLXXXVIII, a. 6, c'est-à-dire de la foi infuse, non seulement vivifiée par la charité, mais éclairée par les dons de science, d'intelligence et de sagesse, qui rendent la foi pénétrante et savoureuse. Ainsi la théologie doit arriver à une intelligence très fructueuse des mystères révélés, par l'analogie des choses que nous connaissons naturellement et par la connexion des mystères entre eux et avec la fin dernière de notre vie, comme le dira le Concile du Vatican.

C'est ainsi que saint Thomas a conçu sa mission de docteur catholique et surtout de théologien.

Sa sainteté, unie à la force de son génie, lui a permis de répondre pleinement à

cette mission providentielle.

Dans ses luttes doctrinales, toutes ordonnées à la défense de la foi, il s'est montré humble, patient, magnanime, hardi et toujours prudent. Sa confiance en Dieu le portait à unir toujours la prière à l'étude. Son biographe Guillaume de Tocco nous dit, op. cit., ch. XXXI : « Toutes les fois qu'il voulait étudier, entreprendre une dispute solennelle, enseigner, écrire ou dicter, il commençait par se retirer dans le lieu secret de l'oraison et priait en versant des larmes, afin d'obtenir l'intelligence des divins mystères... Il en sortait avec la lumière. »

On en a deux exemples des plus frappants rapportés par le même biographe, ch. XXXII et XXXV. En écrivant son commentaire sur Isaïe, il arriva à un passage qu'il ne comprenait pas; il jeûna et pria plusieurs jours pour avoir la lumière, et il fut surnaturellement éclairé; il révéla au frère Réginald, son compagnon, de quelle façon extraordinaire cette lumière lui fut donnée par les apôtres Pierre et Paul. Ce récit fut confirmé par un témoin au procès de canonisation.

Un autre fait du même genre est rapporté au couvent de Naples, lorsqu'il écrivait la III^e partie de la Somme qui traite de la passion et de la résurrection du Christ, comme il priait à l'église devant un crucifix, on le vit soulevé de terre, et c'est alors qu'il entendit la parole : « Thomas, tu as bien écrit de moi. »

Tous les jours, après avoir célébré la messe, il assistait à une autre et souvent la servait humblement lui-même. Pour résoudre une difficulté, il venait prier près du tabernacle. Il ne sortait pour ainsi dire jamais du couvent, dormait peu, passait une grande partie de la nuit en prière. Il ne pouvait retenir ses larmes en entendant à Complies pendant le carême l'antienne « Media vita in morte sumus... » C'est dans l'oraison qu'il trouva la lumière et l'inspiration pour composer l'Office du Saint Sacrement. G. de Tocco rapporte aussi qu'on le vit plusieurs fois en extase, et qu'un jour dictant un long article sur la Trinité, il ne sentit pas que la chandelle qu'il tenait à la main était consumée et lui brûlait les doigts (ibid., ch. XLVIII).

A la fin de sa vie il reçut une vision intellectuelle si haute et si simple qu'il ne put pas continuer de dicter la Somme en descendant à la complexité des questions et articles du traité de la pénitence, auquel il était alors arrivé. Il déclara aussi à son fidèle compagnon qu'il mourrait simple religieux, comme il l'avait demandé au Seigneur. Ses dernières paroles furent pour commenter le Cantique des Cantiques.

Ces quelques traits suffisent à montrer qu'il arriva à la plus haute contemplation et qu'il réalisa dans sa propre vie ce qu'il avait dit de l'enseignement de la doctrine sacrée : il doit dériver « ex plenitudine contemplationis ». C'est ce que l'Église a reconnu en lui donnant le nom de « Doctor communis », en recommandant sa doctrine par de nombreuses encycliques, surtout par celle de

Léon XIII, *Æterni Patris*.

Cet ouvrage a pour but de présenter un exposé de la synthèse thomiste ramenée aux principes communément reçus chez les plus grands commentateurs de saint Thomas et souvent formulés par lui. Nous n'entreprenons pas de montrer historiquement que tous les points de doctrine dont il sera question se trouvent explicitement dans les œuvres mêmes du saint docteur ; mais nous indiquerons les principales références à ses oeuvres, et nous mettrons surtout en relief la certitude et l'universalité des principes de la doctrine thomiste, sa structure et sa cohérence.

Nous dirons d'abord quels sont les principaux ouvrages où cette synthèse thomiste est exposée, quels sont les commentateurs les plus fidèles et les plus pénétrants; une introduction philosophique rappellera la synthèse métaphysique que suppose la théologie thomiste. Nous exposerons ensuite ce qu'il y a d'essentiel et de capital en cette doctrine par rapport aux traités De Deo uno et trino, De Verbo incarnato, De gratia, et nous indiquerons brièvement ce qu'il y a de plus saillant dans les autres parties de la théologie.

Introduction : Sources de la synthèse thomiste. I. La synthèse métaphysique. II. La nature de la théologie et la structure du De Deo uno. III. La Sainte Trinité. IV. Les traités des anges et de l'homme. V. L'incarnation rédemptrice dans la synthèse thomiste. VI. Les sacrements de l'Église. VII. Théologie morale et spiritualité. VIII. Conclusion.

INTRODUCTION - SOURCES DE LA SYNTHÈSE THOMISTE

I^o *Œuvres de saint Thomas*. - La synthèse thomiste s'est préparée peu à peu par les commentaires de saint Thomas sur l'Écriture, sur Aristote, sur le Maître des sentences, par la *Somme contre les Gentils*, les *Questions disputées*, et elle est arrivée à sa forme définitive dans la *Somme théologique*. Nous parlerons d'abord des écrits philosophiques du saint Docteur et ensuite de ses ouvrages théologiques.

CHAPITRE I - ÉCRITS PHILOSOPHIQUES

Ils comprennent tout d'abord les *Commentaires sur Aristote: l'Interprétation (perihermenias, sur le jugement)*, les *Seconds analytiques* (où il étudie longuement la méthode pour la recherche des définitions et la nature de la démonstration, sa valeur), la *Physique*, ou philosophie naturelle, le *Ciel et le Monde*, la *Génération et la corruption*, l'*Âme*, la *Métaphysique*, la *Morale à Nicomaque*, la *Politique* (les quatre premiers livres).

Ce qu'il cherche surtout chez Aristote ce ne sont pas les dernières et les plus élevées des conclusions de la philosophie sur Dieu et sur l'âme, ce sont les éléments de la philosophie, comme on demande à Euclide ceux de la géométrie ; mais il y trouve les éléments approfondis et proposés souvent de la façon la plus exacte, au-dessus des déviations contraires de Parménide et d'Héraclite, de l'idéalisme pythagoricien et du matérialisme des atomistes, du platonisme et de la sophistique. Saint Thomas trouve dans le réalisme modéré d'Aristote ce qu'on a justement appelé « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » qui part de l'expérience sensible pour s'élever progressivement jusqu'à Dieu, Acte pur, Pensée de la Pensée.

Dans ses *Commentaires sur les livres du Stagirite*, le saint Docteur écarte les interprétations averroïstes contraires aux dogmes révélés de la Providence, de la Création libre *ex nihilo* et *non ab aeterno*, à l'immortalité personnelle de l'âme humaine. En ce sens il baptise en quelque sorte la doctrine d'Aristote, en montrant comment ses principes peuvent et doivent être entendus pour se

concilier avec la Révélation. Ainsi s'élabore progressivement la philosophie chrétienne en ce qu'elle a de plus ferme.

En ces commentaires, saint Thomas prend position contre certaines thèses des augustinien ses prédécesseurs, qui lui paraissent inconciliables avec ce qu'il y a de certain dans les principes d'Aristote. L'âme humaine y est conçue comme l'unique forme substantielle du corps humain, l'unité naturelle du composé humain est nettement affirmée ; l'intelligence humaine y apparaît comme la dernière des intelligences à laquelle correspond comme objet propre le dernier des intelligibles : l'être intelligible des choses sensibles. C'est donc dans le miroir des choses sensibles qu'elle connaîtra Dieu et, par analogie avec ces choses, qu'elle connaîtra sa propre essence et ses facultés, pour les définir et déduire leurs propriétés.

*Comment furent écrits les commentaires de saint Thomas sur Aristote.
Brève analyse de leur contenu*

A la cour d'Urbain IV, Thomas fréquenta le dominicain Guillaume de Moerbeke, qui connaissait parfaitement le grec et le décida à traduire directement du grec en latin les écrits d'Aristote ou à reviser les traductions existantes. Ce traducteur très fidèle l'assista dans la rédaction de ses commentaires, ce qui contribue à expliquer que Thomas possède une connaissance profonde d'Aristote, très supérieure à celle d'Albert le Grand. Sur bien des questions d'exégèse, il reconnaît la doctrine authentique du Stagirite Cf. *Comm. in Peri hermenias, in Post. anal., in Physicam, in libr. De caelo et mundo, de generatione* (éd. léonine) ; *in Metaphysicam*, éd. Cathala, Turin, 1915 ; *in De Anima, De sensu et sensato, in Ethicam*, éd. Pirotta, Turin, 1925-1934. - Voir les études de Mgr M. GRABMANN : *Les commentaires de s. Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote (Annales de l'Institut de phil.)*. Louvain, 1914, p. 231-281.

Ce travail a été refondu dans *Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas v. Aquin*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, B. I (1926), p. 266-313.

Cf. D. SALMAN, *Saint Thomas et les traductions latines des métaphysiques d'Aristote*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, VII, 1932, P. 85-120.

A. DONDAINE, O. P., *Saint Thomas et les traductions latines d'Aristote*, dans *Bulletin thomiste, Notes et communications*, 1933, p. 199-213.

FR. PELSTER, S. J., *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in der Werke des hl. Thomas v. Aquin*, Gregorianum, t. XVI (1935), P. 325-348; 531-

561 ; XVII (1936), P. 377-406.

DE CORTE, *Themistius et s. Thomas*, dans *Arch. d'Hist. doctrinale et litt. du M.-A.*, VII (1933) P. 47-84.

A. MANSION, *Pour l'histoire du commentaire de s. Thomas sur la métaphysique d'Aristote*, dans *Revue néo-scholastique*, t. XXVII (1925), p. 280-295.

E. ROLFES, *In expositionem s. Thomæ super Metaphys. XII*, dans *Xenia thomistica*, t. I (1925) P. 389-410.

Nous soulignons ici les points capitaux de la doctrine d'Aristote tels que les a compris saint Thomas.

Souvent dans son Commentaire on rencontre les noms des commentateurs grecs d'Aristote : Porphyre, Themistius, Simplicius, Alexandre d'Aphrodise. Il se montre en même temps très versé dans la philosophie judeo-arabe et il a parfaitement discerné ce qu'elle a de juste et de faux. Il paraît avoir apprécié Avicenne plus qu'Averroès.

Comme l'a noté M. de Wulf, à la paraphrase extensive d'Aristote, œuvre de vulgarisation, il substitue un procédé plus critique, le commentaire littéral qui serre le texte de près. Il le divise et le subdivise, pour en voir la structure essentielle, dégager les assertions principales et expliquer les moindres parties. De plus il a le grand avantage sur beaucoup de commentateurs anciens ou modernes, de ne jamais perdre de vue en chaque traité l'ensemble de la doctrine aristotélicienne et surtout ses principes générateurs. Aussi plusieurs historiens reconnaissent que; ce sont les commentaires les plus pénétrants qui aient jamais été faits du philosophe grec. Comme le rappelle Mgr M. Grabmann, *S. Thomas d'Aquin*, tr. fr., 1920, p. 58, les scolastiques (Gilles de Rome, Henri de Bate) ont appelé Thomas *l'Expositor*, sans plus. Ch. Jourdain, Fr. Brentano, G. v. Hertling et d'autres ont apprécié hautement sa manière de commenter.

Les corrections apportées par lui à l'œuvre du Stagirite, loin d'en diminuer la valeur, ont mieux montré ce qu'il y avait de vrai en cette œuvre et ce que contenaient virtuellement ses principes. Il est généralement assez facile de voir si saint Thomas accepte ou non ce que dit le texte qu'il explique; c'est du moins assez facile à discerner quand on est familiarisé avec les œuvres personnelles du saint Docteur.

Toutes les parties de l'œuvre d'Aristote ont été l'objet de ses commentaires, bien que certains livres soient omis, et que plusieurs de ces commentaires soient restés inachevés.

En logique, de tout *l'Organon*, Thomas a expliqué les parties capitales *De l'interprétation* ou *Peri hermenias* (1269-1271) et les *Derniers analytiques* (v. 1268 ou après). Sont omis les *Catégories*, les *Premiers analytiques*, les *Topiques*

et les *Réfutations*. Il nous fournit ainsi une étude des plus approfondies, du point de vue logique, des trois opérations de l'esprit : conception, jugement, raisonnement. Il montre quelle est la nature du concept, comment il dépasse sans mesure l'image sensible, parce qu'il contient la raison d'être qui rend intelligible ce qu'il représente. Il subordonne les concepts selon leur universalité et fait saisir leur rapport avec l'être, dont ils expriment les modalités. Il montre la nature intime du jugement, dont l'âme est le verbe être, qui se trouve à la racine de tout autre verbe. Il fait voir ainsi le rapport intime de la logique d'Aristote avec sa métaphysique, avec sa doctrine de l'être, de la puissance et de l'acte. Il nous donne dans le *Peri hermenias* une étude très pénétrante des éléments de la proposition ; du substantif, du verbe et de l'attribut, et fait voir que la vérité se trouve formellement dans le jugement, lorsqu'il est conforme au réel. On voit ainsi de mieux en mieux que l'objet de l'intelligence diffère de celui de la sensation et de l'imagination, qu'il est, non pas les phénomènes sensibles, mais l'être intelligible, qui est exprimé dans le premier et le plus universel de nos concepts, et qui est l'âme de tous nos jugements, où le verbe être affirme l'identité réelle du sujet et du prédicat.

Il justifie la classification des jugements donnée par Aristote au point de vue de la qualité (jugements affirmatifs, négatifs, privatifs, vrais et faux), au point de vue de la quantité ou de l'extension (jugements universels, particuliers, singuliers), au point de vue de la modalité (il est possible que..., il est contingent..., il est nécessaire...) ; il touche ici aux problèmes de la nécessité, de la contingence et de la liberté (*Peri hermenias*, I, lect. 14). Enfin il montre le bien fondé des diverses espèces d'opposition (contradictoire, contraire, etc.), dont il fera si souvent usage en théologie, et que les logiciens n'ont cessé d'expliquer depuis Aristote.

Dans son commentaire des *Derniers analytiques*, au l. I, il expose et justifie la théorie de la démonstration, qui fait savoir les propriétés nécessaires d'une chose par la définition de celle-ci, les propriétés du cercle par la nature de celui-ci. Il montre la nécessité des principes qui fondent la démonstration, l'impossibilité de tout démontrer, et les différentes espèces de démonstrations ainsi que les sophismes à éviter. Au l. II du même ouvrage, il expose longuement les règles à suivre pour établir les définitions, lesquelles ne peuvent se démontrer, mais fondent les démonstrations des propriétés qui dérivent d'elles. Il fait voir que la recherche méthodique des définitions réelles doit partir de la définition nominale ou vulgaire, puis qu'elle doit diviser et subdiviser le genre suprême de la chose à définir; et comparer inductivement celle-ci avec les choses semblables et dissemblables. Cette recherche méthodique des définitions, saint Thomas en applique constamment les règles, pour justifier les définitions aristotéliennes

de l'homme, de l'âme, de la science, de la vertu, des différentes vertus, etc. Une étude approfondie de ce commentaire des *Derniers analytiques* est indispensable à quiconque veut connaître exactement les bases mêmes du thomisme. Les historiens de la logique en ont presque tous reconnu la très grande valeur, sans voir toujours son rapport avec le reste de l'œuvre de saint Thomas qui ne cesse d'en appliquer les principes.

Le commentaire sur les *VIII livres de la Physique* ou de la Philosophie de la nature d'Aristote, établit dès le premier livre, selon la voie d'invention, la nécessité de distinguer l'acte et la puissance pour expliquer le devenir ou le mouvement, en fonction non pas du repos (comme le voudra plus tard Descartes) mais en fonction de l'être, car ce qui devient tend à être.

Une étude attentive du commentaire de ce l. I montre que la distinction de l'acte et de la puissance n'est pas seulement une admirable et très féconde hypothèse ou un postulat librement posé par l'esprit du philosophe, mais qu'elle s'impose nécessairement pour concilier le devenir affirmé par Héraclite, avec le principe d'identité ou de contradiction affirmé par Parménide. Le premier de ces philosophes niait la valeur réelle du principe de contradiction ou d'identité, en affirmant : « Tout devient, rien n'est, et n'est identique à lui-même. » - Parménide, au contraire, niait tout devenir en vertu du principe d'identité. Saint Thomas nous montre qu'Aristote a trouvé l'unique solution du problème, qu'il a rendu le devenir intelligible en fonction de l'être, par la distinction de la puissance et de l'acte : Ce qui devient ne peut provenir ni du néant, ni de l'être déjà en acte, déjà déterminé, mais de l'être en puissance ou indéterminé : la statue provient non pas de la statue déjà en acte, mais du bois qui peut être sculpté, la plante et l'animal proviennent d'un germe, la science d'une intelligence qui aspire à la vérité. Cette distinction de puissance et acte, nécessaire pour rendre le devenir intelligible en fonction de l'être et du principe d'identité, n'est donc pas seulement pour Aristote et saint Thomas une admirable hypothèse ou un postulat ; elle est à la base des preuves vraiment démonstratives de l'existence de Dieu, Acte pur.

Dès ce l. I de la Physique, saint Thomas fait voir comment de cette division de l'être en puissance et acte dérive la distinction des quatre causes, nécessaires pour expliquer le devenir : la matière, la forme, l'agent et la fin. Il formule les principes corrélatifs de causalité efficiente, de finalité, de mutation, et montre le rapport mutuel de la matière et de la forme, de l'agent et de la fin. Ces principes s'appliqueront ensuite partout où interviendront les quatre causes, c'est-à-dire dans la production de tout ce qui devient dans l'ordre corporel ou spirituel. En traitant de la finalité, saint Thomas définit le hasard : la cause accidentelle d'un effet qui arrive comme s'il avait été voulu ; en creusant une tombe quelqu'un trouve accidentellement un trésor ; mais la cause accidentelle suppose la cause

non accidentelle qui par elle-même tend à son effet (par ex. à creuser une tombe) et cela suffit à montrer que le hasard ne peut être la cause première de l'ordre du monde, puisqu'il est la rencontre accidentelle de deux causes ordonnées chacune à son effet.

Cette étude des quatre causes conduit à la définition de la nature, qui est en chaque être le principe de son activité ordonnée à une fin déterminée, comme on le voit dans la pierre, la plante, l'animal et l'homme. Cette notion de nature appliquée ensuite analogiquement à Dieu se retrouvera constamment en théologie, et s'appliquera à ce qui est l'essence même de la grâce et des vertus infuses. En ces différents traités saint Thomas renverra à ces chapitres du l. II de la *Physique* d'Aristote, comme aux éléments philosophiques semblables à ceux d'Euclide en géométrie.

Il montre-ensuite (l. III-VI) que la définition du mouvement se retrouve dans les différentes espèces de mouvement : local, qualitatif (intensité croissante d'une qualité), quantitatif (ou d'augmentation), et comment tout continu (grandeur, mouvement et temps) est divisible à l'infini, mais non pas divisé à l'infini comme le supposait Zénon en ses arguments apparemment insolubles.

La *Physique* s'achève (l. VII et VIII) par l'exposé des deux principes qui prouvent l'existence de Dieu, premier moteur immobile : tout mouvement suppose un moteur et l'on ne peut procéder à l'infini dans la série des moteurs actuels qui sont nécessairement subordonnés. Il ne répugnerait pas de remonter à l'infini dans la série des moteurs passés accidentellement subordonnés, comme la série des générations humaines ou animales. Mais actuellement il faut un centre d'énergie, un premier moteur, sans quoi le mouvement lui-même est inexplicable. Nous disons de même aujourd'hui : le navire est porté par les flots, les flots par la terre, la terre par le soleil, mais on ne peut aller à l'infini, il faut actuellement un premier moteur immobile, qui ne doive son activité qu'à lui-même, qui soit l'agir même, et Acte pur, car l'agir suppose l'être, et le mode d'agir par soi suppose l'Être par soi.

Saint Thomas a commenté les traités *De generatione et corruptione*, les deux livres (1272-1273) ; *De meteoris*, les deux premiers livres (1269-1271) ; *De cælo et mundo*, les trois premiers livres (1272-1273).

En lisant le *De cælo*, 1. I, ch. 8 (lectio 17^e de saint Thomas), on voit qu'Aristote avait déjà remarqué l'accélération de la chute des corps, et noté qu'ils tombent d'autant plus vite qu'ils se rapprochent du centre de la terre. Saint Thomas en cet endroit de son commentaire formule ainsi cette loi qui sera précisée par Newton : *Terra (vel corpus grave) velocius movetur quanto magis descendit*, en d'autres termes : la vitesse de la chute des corps pesants est d'autant plus grande qu'ils tombent de plus haut.

Comme le rappelle Mgr Grabmann (*Saint Thomas d'Aquin*, 1920, p. 36), P. Duhem, l'historien du système copernicien, fait gloire à l'Aquinat d'avoir soutenu (*De cælo et mundo*, l. II, lect. 17, et I^a q. 32, a. i, ad 2^{um}), relativement à l'astronomie ptolémaïque, que les hypothèses sur lesquelles s'appuient un système astronomique ne se changent pas en vérités démontrées par le seul fait que leurs conséquences s'accordent avec l'observation. Cf. P. Duhem *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, 1908, p. 46 sq.

En psychologie, il a expliqué le *De anima*, les trois livres (v. 1266) ; l'opuscule *De sensu et sensato* (1266) ; *De memoria* (1266).

Dans le *De anima*, il examine les opinions des prédécesseurs d'Aristote, surtout d'Empédocle, de Démocrite, de Platon, et comment se pose le problème de l'unité de l'âme par rapport à la variété de ses fonctions (l. I). Il montre ensuite avec Aristote, que l'âme est le premier principe de la vie végétative, de la vie sensitive et de la vie rationnelle, selon les diverses puissances qui dérivent d'elle (l. II, lect. 1-5).

Ces puissances ou facultés doivent se définir par l'objet auquel elles sont essentiellement ordonnées (l. II, lect. 6). Il étudie les fonctions de la vie végétative et ensuite la sensation. On trouve ici une analyse pénétrante de la doctrine aristotélicienne sur les sensibles propres (couleur, son, etc.), les sensibles communs (étendue, figure, mouvement, etc.), les sensibles par accident (ex. : la vie de l'homme qui vient vers nous). Ces sensibles par accident (en langage moderne les perceptions acquises) fournissent l'explication des prétendues erreurs des sens (l. II, lect. 13).

Saint Thomas donne aussi, l. III, lect. 2, une explication profonde de ce texte d'Aristote : « Comme l'action du moteur est reçue dans le mobile, l'action de l'objet sensible, du son par exemple, est reçue dans le sujet sentant ; c'est l'acte commun du senti et du sentant. » Saint Thomas l'entend ainsi : *sonatio et auditio sunt in subjecto sentiente, sonatio ut ab agente, auditio ut in patiente*.

Il en déduit comme Aristote, en faveur du réalisme, que la sensation a par sa nature même une relation au réel senti, au sensible propre correspondant, et qu'elle ne peut exister sans le réel senti, tandis que l'hallucination peut exister sans lui, mais suppose des sensations préalables, comme l'écho suppose un véritable son. La comparaison est d'Aristote ; on avait déjà remarqué que l'aveugle-né n'a jamais d'hallucinations visuelles.

Le commentaire, l. II, lect. 24, insiste aussi beaucoup sur ceci que « le connaissant devient en quelque manière l'objet connu, par la similitude qu'il en reçoit ». Par l'intelligence, l'âme connaît les principes nécessaires et universels et devient en quelque sorte tout le réel intelligible représenté en elle : *fit quodammodo omnia*; ce qui suppose l'immatérialité de la faculté intellectuelle, l.

III, lect. 4. 5. 7.

Cela suppose aussi l'influence de *l'intellect agent* qui, comme une lumière immatérielle, éclaire et actualise l'intelligible contenu en puissance dans les choses sensibles (lect. 10), et qui l'imprime dans notre intelligence pour que celle-ci le saisisse par la première appréhension suivie du jugement et du raisonnement (lect. 11). C'est ce mystère de la connaissance naturelle que scrute saint Thomas dans son commentaire du l. III du *De anima*, où il précise (lect. 8) l'objet propre de l'intelligence humaine : l'être intelligible des choses sensibles, dans le miroir desquelles nous connaissons les choses spirituelles l'âme elle-même et Dieu.

Comme l'intelligence est essentiellement distincte des sens, de la mémoire sensitive et de l'imagination, puisqu'elle atteint le nécessaire et l'universel, il faut aussi distinguer essentiellement de l'appétit sensitif, concupiscible et irascible, l'appétit rationnel ou la volonté, spécifiée par le bien universel et libre à l'égard du bien particulier (l. III, lect. 14). Au sujet de la spiritualité et de l'immortalité, de l'intelligence humaine et de l'âme, il y a dans le *De anima* des textes qui paraissent la mettre en doute, l. II, c. II ; l. III, c. V ; d'autres plus nombreux qui l'affirment, l. I, c. IV ; l. III, c. IV ; l. III, c. V, et qui sont décisifs si l'intellect agent est, comme l'entend saint Thomas, une faculté de l'âme, à laquelle correspond l'intelligence qui connaît le nécessaire et l'universel, et qui domine par suite l'espace et le temps. Ces derniers textes s'éclairent du reste par celui de l'Éthique à Nicomaque l. X, c. 7, qui paraît exclure toute hésitation. Le commentaire sur la Métaphysique, les douze premiers livres (1265), comprend trois parties principales : l'introduction à la Métaphysique (l. I à V), l'ontologie (l. V à XI) et la théologie naturelle (l. XI et XII).

Dans l'introduction, la Métaphysique est conçue comme une Sagesse ou science éminente; or la science est la connaissance des choses par leur cause, la métaphysique doit donc être la connaissance de toutes choses par leurs causes suprêmes. Après l'examen de ce qu'ont dit sur ce sujet les prédécesseurs d'Aristote, saint Thomas montre que la connaissance des choses par leurs causes suprêmes est possible, car on ne peut procéder à l'infini dans aucun genre de causalité. L'objet propre de la métaphysique est l'être en tant qu'être des choses, et de ce point de vue supérieur, elle considère plusieurs problèmes que la physique a considérés déjà au point de vue du devenir.

Cette introduction s'achève par une défense, contre les sophistes, de la valeur réelle de la raison et surtout du premier principe de la raison et du réel : le principe de contradiction (l. IV, lect. 5 à 17). Nier la valeur réelle de ce principe, ce serait poser un jugement qui se détruirait, ce serait supprimer tout langage, toute substance, toute distinction parmi les choses, toute vérité, toute pensée,

même toute opinion, par suite tout désir, toute action ; on ne pourrait plus même distinguer des degrés dans l'erreur; ce serait la destruction même du devenir, car il n'y aurait plus de distinction entre le point de départ et le point d'arrivée; de plus le devenir n'aurait aucune des quatre causes qui l'expliquent il serait sans sujet qui devienne, sans cause efficiente, sans fin et sans spécification, il serait aussi bien attraction que répulsion, congélation que fusion. On n'a jamais écrit une défense plus profonde de la valeur réelle du premier principe de la raison et de la raison elle-même. C'est avec la défense de la valeur de la sensation ce qu'on peut appeler la métaphysique critique d'Aristote approfondie par saint Thomas ; elle est « critique » non pas au sens kantien, mais au sens de *krinein* qui veut dire juger et de *krisiz*, juger de la valeur de la connaissance par réflexion sur elle-même pour s'assurer de l'objet auquel elle est essentiellement ordonnée ; elle est ordonnée à connaître l'être intelligible, comme l'œil à la vue, l'oreille à l'audition, le pied à la marche, les ailes au vol. Ne pas l'admettre, c'est rendre l'intelligence tout à fait intelligible à elle-même. Pour bien entendre le *De veritate* de saint Thomas, il faut avoir médité son commentaire sur le l. IV de la *Métaphysique*.

Avec le livre V commence ce qu'on peut appeler l'ontologie. Elle débute par le vocabulaire philosophique d'Aristote ; saint Thomas l'explique en considérant à la lumière de l'être en tant qu'être, les principaux termes philosophiques, presque tous analogiques, de principe, de cause, des quatre causes, de nature, de nécessité, de contingence, d'unité soit essentielle soit accidentelle, de substance, d'identité, de priorité, de puissance, de qualité, de relation, etc. - Ensuite il traite de l'être en tant qu'être des choses sensibles, et il considère ici la matière et la forme, non plus par rapport au devenir, mais à l'être même des corps inanimés ou animés (l. VII et VIII). Enfin il montre toute la valeur de la distinction entre puissance et acte au point de vue de l'être, en affirmant que dans tous les ordres la puissance est essentiellement ordonnée à l'acte, d'où dérive *la supériorité de l'acte par rapport à la puissance ordonnée à lui*. En d'autres termes l'imparfait est pour le parfait, comme le germe de la plante pour celle-ci, et le parfait ne peut être produit par l'imparfait, comme par sa cause toute suffisante; il en provient sans doute comme de la cause matérielle, mais celle-ci ne passe de la puissance à l'acte que sous l'influence d'un acte antérieur et supérieur qui agit pour une fin supérieure proportionnée. Et donc seul le supérieur explique l'inférieur, autrement le plus proviendrait du moins, le plus parfait du moins parfait, contrairement aux principes de raison d'être, de causalité efficiente et de finalité. C'est la réfutation du matérialisme ou de l'évolutionnisme dans lequel chaque degré supérieur au précédent reste sans explication ou sans cause (l. IX). Le l. X traite de l'unité et de l'identité, par là même du principe d'identité (forme

affirmative de celui de contradiction) : « ce qui est, est ». « Tout être est un et le même. » Ce principe montre la contingence de tout ce qui manque d'identité parfaite, et donc la contingence de tout composé comme de tout mouvement. Tout composé en effet demande une cause, car des éléments de soi divers ne sont unis que par une cause qui les rapproche ; l'union a sa cause en quelque chose de plus simple : l'unité.

La troisième partie de la Métaphysique d'Aristote peut être appelée théologie naturelle. Saint Thomas n'en a commenté que deux livres (I. XI et XII), laissant de côté les deux autres qui traitent des opinions des prédécesseurs d'Aristote. - Le I. XI est une récapitulation de ce qui précède. pour prouver l'existence de Dieu. Le I. XII établit l'existence de Dieu, Acte pur, parce que l'acte est supérieur à la puissance, et que tout ce qui passe de la puissance à l'acte suppose en dernière analyse une cause incausée, qui soit pur Acte, sans aucun mélange de potentialité ou d'imperfection. Dieu est dès lors la Pensée de la Pensée, non seulement l'Être même subsistant, mais l'Intellection subsistante, *ipsum intelligere subsistens*. L'Acte pur, étant la plénitude de l'être, est aussi le Bien suprême qui attire tout à Lui, dit Aristote. Contrairement à plusieurs historiens, saint Thomas voit dans cette « attirance » non seulement l'influx de la cause finale, mais celui de la cause efficiente, car tout agent agit pour une fin proportionnée, et seul l'agent suprême est proportionné à la fin suprême, la subordination des agents correspond à celle des fins. Plus on s'élève, plus l'agent et la fin se rapprochent et finalement s'identifient. Dieu attire tout à soi, comme le principe et la fin de tout. Cf. I. XII, lect. 7-12. Saint Thomas termine son commentaire par ces mots : « *Et hoc est quod concludit (philosophas), quod est unus princeps totius universi, scilicet primum moyens et primum intelligibile et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen.* »

Mais ce qu'on ne trouve pas chez Aristote c'est l'idée explicite de création *ex nihilo*, même de création *ab æterno*, a fortiori celle de création libre *non ab æterno*.

Parmi les ouvrages de philosophie morale et politique d'Aristote, saint Thomas a commenté *l'Éthique à Nicomaque*, les dix livres (1266) et le début de la *Politique*: I. I, II et III, ch. 1-6 (1268). Il n'a pas expliqué les *Grandes Morales*, ni la *Morale à Eudème*.

A la suite d'Aristote, saint Thomas montre ici que l'éthique est la science de l'agir humain, ou de l'activité de la personne humaine qui est libre, maîtresse de ses actes, mais qui, à titre d'être raisonnable, doit agir pour un bien rationnel, honnête, supérieur au bien sensible, soit délectable, soit utile. Dans ce bien

supérieur l'homme trouvera le bonheur, la joie qui s'ajoute à l'activité normale et bien ordonnée comme à la jeunesse sa fleur. La conduite de l'homme doit donc être conforme à la droite raison, et poursuivre le bien honnête ou rationnel, la perfection humaine où nous trouverons le bonheur, comme dans la fin à laquelle notre nature même est ordonnée. *Éthique*, l. I.

Quels sont les moyens pour atteindre cette perfection humaine ? Ce sont les vertus. La vertu est une bonne habitude d'agir librement de façon conforme à la droite raison. Elle s'acquiert par la répétition des actes volontaires bien ordonnés ; elle est comme une seconde nature qui nous rend ces actes connaturels. L. II. Certaines vertus ont pour but de régler les passions, non pas en les supprimant, mais en les modérant, selon un juste milieu entre l'excès et le défaut ; ce juste milieu est en même temps un sommet. Ainsi la force s'élève au dessus de la lâcheté et de la témérité ; la tempérance au dessus de l'intempérance et de l'insensibilité. L. III.

De même la libéralité tient le milieu entre la prodigalité et l'avarice ; la magnificence, lorsqu'il faut faire de grandes dépenses, entre la mesquinerie et une sotte ostentation ; la magnanimité entre la pusillanimité et une ambition démesurée ; la douceur repousse les injures sans violence excessive comme sans faiblesse. L. IV.

Mais il ne suffit pas de discipliner ses passions, il faut aussi régler les opérations extérieures à l'égard des autres personnes, en rendant à chacun ce qui lui est dû. C'est l'objet de la justice. Il faut ici distinguer la justice commutative relative aux échanges, dont la règle est l'égalité ou l'équivalence des choses échangées ; au dessus d'elle la justice distributive, qui préside au partage des biens, des charges, des honneurs, non pas de façon égale, mais proportionnellement au mérite de chacun. Au dessus encore il y a la justice légale qui fait observer les lois établies pour le bien commun de la société, et enfin l'équité, qui adoucit les rigueurs de la loi, lorsque, en certaines circonstances, elles seraient excessives. L. V.

Ces vertus morales doivent être dirigées par la sagesse et la prudence ; la sagesse porte sur la fin de toute la vie, la perfection humaine à réaliser, la prudence porte sur les moyens ; c'est elle qui, par la délibération, détermine le juste milieu à garder dans les différentes vertus. L. VI.

En certaines circonstances, comme lorsque la patrie est en danger, la vertu doit être héroïque. L. VII.

La justice est indispensable à la vie sociale, mais celle-ci a besoin d'un complément qui est l'amitié. Encore faut-il bien l'entendre, car il y a trois espèces d'amitié : l'une est fondée sur l'agréable, celle des jeunes gens qui s'associent pour se divertir ; la seconde est fondée sur l'utile, celle des commerçants qui s'unissent selon leurs intérêts ; la troisième est fondée sur le bien honnête, celle

des vertueux qui s'unissent par exemple pour le bon ordre de la cité, pour le bien d'autrui. Cette dernière amitié, qui suppose la vertu, ne dépend pas des intérêts et des plaisirs qui passent, elle est solide comme la vertu ; elle est le propre de ceux qui s'aident à devenir meilleurs ; c'est une bienveillance et bienfaisance toujours active, qui travaille à maintenir la concorde malgré toutes les causes de division. L. IX.

Par la pratique de ces vertus l'homme peut arriver à une perfection supérieure qui se trouve dans la vie contemplative, et qui donne le vrai bonheur. La joie s'ajoute en effet normalement à l'acte bien ordonné, et surtout à l'acte supérieur de la plus haute faculté, l'intelligence, à l'égard du plus haut objet, c'est-à-dire à la contemplation de la vérité suprême ou du suprême intelligible qui est Dieu. L. X. C'est surtout dans ce l. X de *l'Éthique*, c. 7, que se trouvent les textes d'Aristote qui paraissent affirmer l'immortalité personnelle de l'âme. Saint Thomas (lect. 10, 11) se plaît à en souligner l'importance. On lit chez Aristote lui-même à propos de la contemplation de la vérité : « Elle constituera réellement le bonheur parfait, si elle se prolonge pendant toute la durée de la vie. Une telle existence, toutefois, pourrait être au dessus de la condition humaine. L'homme ne vit plus alors en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède quelque caractère divin. Autant ce principe est au dessus du composé auquel il est joint, autant l'acte de ce principe est-il supérieur à tout autre acte. Or, si l'esprit est quelque chose de divin par rapport à l'homme, de même une telle vie. Il ne faut donc pas croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'aux choses humaines, et sous prétexte que nous sommes mortels, de renoncer aux choses immortelles. Loin de là, il faut que l'homme cherche à s'immortaliser autant qu'il est en lui, et qu'il fasse tout pour vivre selon la partie la plus excellente de lui-même. Ce principe est supérieur à tout le reste, et c'est l'esprit qui constitue essentiellement l'homme. »

Beaucoup d'historiens de la philosophie ont noté ici comme saint Thomas que le Nonz est bien dans ce texte une faculté humaine, une partie de l'âme, une similitude participée de l'intelligence divine, mais qui n'en fait pas moins partie de la nature de l'homme. C'est bien à l'homme qu'Aristote recommande de se livrer à la contemplation et de s'immortaliser autant qu'il est possible. Il va même jusqu'à dire que ce Nonz est chacun de nous.

Ce simple résumé de l'Éthique telle que l'a comprise saint Thomas montre quel usage il a pu faire de cette doctrine en théologie, pour expliquer la subordination des vertus acquises aux vertus infuses, et pour approfondir la nature de la charité, conçue comme une amitié surnaturelle entre le juste et Dieu et entre les enfants de Dieu. Cf. A. MANSION, *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste*, dans *Xenia thomistica*, t. I, p. 429-449.

De la *Politique* d'Aristote, saint Thomas a commenté les deux premiers livres, et les six premiers chapitres du I. III ; la suite du commentaire est de Pierre d'Auvergne. Cf. Mgr GRABMANN, *Phil. jahrbuch*, 1915, p. 373-378.

Dès le début de cet ouvrage on remarque ce qui distingue la politique d'Aristote de celle de Platon. Celui-ci construit à priori sa République idéale, conçoit l'État comme un être dont les citoyens sont les éléments, les castes les organes ; et pour supprimer l'égoïsme, il supprime la famille et la propriété. Aristote au contraire procède par l'observation et l'expérience, il étudie la première communauté humaine, la famille, constate que pour le bien de la société domestique le père de famille doit commander de façon différente à sa femme, à ses enfants, aux esclaves, peu capables de réflexion et destinés à obéir. Il remarque qu'il n'y a d'affection possible qu'entre des individus déterminés, et qu'on ne saurait donc supprimer la famille, que nul ne se soucierait des enfants, qui, étant à tous, ne seraient à personne, de même qu'on ne se soucie point des propriétés communes : chacun trouve qu'il travaille trop, les autres pas assez. Aristote ne cherche pas à démontrer le droit de propriété, l'occupation primitive, la conquête, le travail de la terre conquise lui paraissent des moyens légitimes d'acquérir. Il tient aussi que l'homme de par sa nature même doit vivre en société, car il a besoin du concours de ses semblables pour se défendre, pour utiliser les biens extérieurs, pour l'acquisition des sciences les plus élémentaires, et le langage montre qu'il est fait pour vivre en société. Ainsi les familles se réunissent dans une même cité, qui a pour fin le bien commun de tous, bien non pas seulement utile et délectable, mais honnête, car il doit être le bien d'êtres raisonnables, selon la justice et l'équité, vertus indispensables à la vie sociale. Telles sont les principales idées qu'expose Aristote dans les premiers livres de la *Politique*. Saint Thomas les commente avec profondeur ; dans la Somme théologique, I^a-II^{ae}, q. 94, a. 5 ad 3^{um}, il fait les restrictions voulues au sujet de l'esclavage, op. cit., II^a-II^{ae}, q. 10, a. 10 ; q. 104, q. 5. Ici il remarque qu'il convient que l'homme peu capable de se conduire se laisse diriger par celui qui est plus sage et qu'il travaille à son service.

Dans le deuxième livre de la *Politique*, saint Thomas étudie à la suite d'Aristote les idées de Platon sur ce sujet, et diverses constitutions de la Grèce. Il accepte les bases inductives du stagirite, et il les utilisera dans son livre *De regime principum* comme on peut s'en rendre compte dès le chapitre I. C'est là qu'il fonde sur la nature de l'homme l'origine et la nécessité d'une autorité sociale, représentée à des degrés divers par le père de famille, par le chef dans la commune et le souverain dans le royaume. Dans le même ouvrage, avec Aristote, il distingue le bon et le mauvais gouvernement. Le bon gouvernement

peut être celui d'un seul (monarchie), ou celui de quelques-uns (aristocratie), ou celui de plusieurs choisis par la multitude (démocratie au bon sens du mot) ; mais chacune de ces trois formes peut dégénérer soit en tyrannie, soit en oligarchie, soit en démagogie. Saint Thomas regarde comme la meilleure forme de gouvernement la monarchie, mais pour prévenir la tyrannie, il recommande une constitution mixte qui réserve, à côté du souverain, une place à l'élément aristocratique et démocratique dans l'administration de la chose publique. Ia II^{ae}, q. 105, a. 1. Malgré cela si la monarchie dégénère en tyrannie, il faut patienter pour éviter un plus grand mal. Si la tyrannie devient insupportable, le peuple peut intervenir, surtout s'il s'agit d'une monarchie élective, mais il n'est pas permis de tuer le tyran, *De regimine princ.*, I, 6 ; il faut s'en remettre au jugement de Dieu qui récompense ou punit selon son infinie sagesse ceux qui gouvernent les peuples.

Par ailleurs le Saint Docteur I^a II^{ae}, q. 97, a. 2, a bien noté les méfaits du droit d'élection lorsque le peuple est dépravé par les démagogues qui achètent ses suffrages, et il dit alors en citant S. Augustin, qu'il faut faire le possible pour lui enlever ce pouvoir d'élection, qui revient aux meilleurs : « *Si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium et regimen flagitiosis, scelerastisque committat, reste adimitur populo talis potestas dandi honores et ad paucorum bonorum redit arbitrium.* »

Saint Thomas a de plus commenté le *De causis* attribué alors à Aristote et dont il montre l'origine néo-platonicienne (1269), et un livre de Boèce *De hebdomadibus* (vers 1257). Son commentaire sur le *Timée* de Platon ne nous a pas été conservé.

Tous ces commentaires ont largement préparé par leur patiente analyse la synthèse personnelle dans laquelle saint Thomas reprend tous ces matériaux sous la double lumière de la Révélation et de la raison, par une connaissance plus haute et plus universelle des principes qui les régissent, par une vue plus pénétrante de la distinction de puissance et acte, de la supériorité de l'acte, et de la primauté de Dieu, Acte pur.

Saint Thomas connaît Platon par certains de ses dialogues qu'il a utilisés : le *Timée*, le *Ménon*, le *Phédon*. Il le connaît aussi par Aristote et par saint Augustin, qui lui transmet le meilleur de la doctrine platonicienne sur Dieu et sur l'âme humaine. Le néoplatonisme arrive jusqu'à lui par le *Livre des Causes*, attribué à Proclus, et par les écrits du pseudo-Denys, qu'il a aussi commentés.

Parmi les traités spéciaux de philosophie qu'il a écrits, il faut citer : *De unitate intellectus* contre les averroïstes, *De substantiis separatis*, *De ente et essentia*, *De regimine principum*.

CHAPITRE II - OUVRAGES THÉOLOGIQUES

Les principaux sont les commentaires de l'Écriture, le *Commentaire sur les Sentences* de Pierre Lombard, ceux sur les *Noms divins* de Denys, sur *La Trinité* et les *Semaines* de Boèce, le *Contra Gentes*, les *Questions disputées*, les *Quodlibets*, et surtout la *Somme théologique*.

a) Les commentaires de l'Écriture. - La principale source de la doctrine théologique de saint Thomas est évidemment la Révélation divine, l'Ancien et le Nouveau Testament. Ses Commentaires sur l'Écriture sainte comprennent ceux sur le livre de Job, les 51 premiers psaumes, le Cantique des cantiques, Isaïe, Jérémie, les Lamentations. Parmi les livres du Nouveau Testament il a expliqué les quatre Évangiles, les Épîtres de saint Paul, et a laissé une glose continue sur les quatre Évangiles composée avec des extraits des Pères et connue sous le nom de *Catena aurea*.

Dans ces différents ouvrages les Pères qu'il cite le plus souvent sont saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Léon le Grand, saint Grégoire le Grand, saint Basile, saint Jean Damascène, saint Anselme, saint Bernard.

b) Par le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas se rend exactement compte des lacunes, des imperfections du travail théologique antérieur, et peu à peu sa pensée personnelle se précise et s'affermir. Pierre Lombard divisait les matières dont traite la théologie, non pas par rapport à son objet pris en soi, mais par rapport à deux actes de notre volonté : *frui* et *uti*: 1° *De his quibus fruendum est: scil. De Trinitate, De Dei scientia, potentia, voluntate*; 2° *De his quibus utendum est, scil. de creaturis: de angelis, de homine, de gratia, de peccato*; 3° *De his quibus simul fruendum et utendum est, scil. de Christo, de sacramentis, de novissimis*. Saint Thomas voit la nécessité d'une division plus objective, prise de l'objet de la théologie considéré en lui-même : 1° de Dieu, des créatures qui procèdent de lui ; 2° du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu ; 3° du Sauveur qui est, comme homme, la voie pour tendre vers Dieu. En commentant les *Sentences*, où les questions morales ne sont traitées qu'accidentellement à l'occasion de certaines questions dogmatiques, saint Thomas voit la nécessité de traiter spécialement de la béatitude, des actes humains, des passions, des vertus en général et en particulier, des divers états de vie. En même temps, il prend de

plus en plus conscience de la valeur des principes de sa synthèse sur Dieu, sur le Christ et sur l'homme.

c) Le *Contra Gentes* est comme une apologie de la foi chrétienne, pour la défendre contre les erreurs les plus répandues à l'époque, celles surtout qui venaient des Arabes. Il y examine d'abord dans les trois premiers livres les vérités naturellement démontrables qui sont les préambules de la foi, puis au livre IV il traite des vérités surnaturelles, surtout du mystère de la Trinité, de l'Incarnation, des sacrements, de la vie du ciel. - En chaque chapitre de cet ouvrage saint Thomas propose un assez grand nombre d'arguments, simplement reliés par les adverbes *adhuc*, *amplius*, *item*, *præterea*; on les dirait simplement juxtaposés; on peut cependant y discerner un ordre, et distinguer des arguments directs, d'autres indirects par réduction *ad absurdum aut ad inconvenientia*. Nous sommes encore loin de la simplicité de ligne de la *Somme théologique*, où il n'y aura souvent dans le corps de l'article que l'argument formel *ex propria ratione*, approfondi et défendu, ou, s'il s'y trouve plusieurs arguments, leur ordre apparaîtra clairement et la raison pour laquelle chacun d'eux est invoqué, par exemple selon telle ou telle des quatre causes.

d) Dans les *Questions disputées*, saint Thomas examine les problèmes les plus difficiles, en donnant au début de chaque article jusqu'à dix ou douze arguments pour l'affirmative, autant pour la négative, avant de déterminer la vérité. Au milieu de cette complexité d'arguments pour et contre, le saint Docteur s'élève progressivement vers la simplicité supérieure qui se trouvera dans la *Somme théologique*, simplicité qui est riche d'une multiplicité virtuelle, et dont la valeur et l'élévation passent inaperçues pour ceux qui n'y voient que les assertions principales du sens commun et du sens chrétien, parce qu'ils n'y sont pas parvenus par la lecture patiente des *Questions disputées*. La recherche qui s'exprime en celles-ci est une lente ascension, souvent fort difficile, mais nécessaire pour arriver au sommet, d'où l'on peut voir d'un seul regard la solution de ces problèmes.

Dans ces questions disputées, il faut lire surtout *De veritate*, *De Potentia*, *De malo*, *De spiritualibus creaturis*. Les *Quodlibets* sont des recherches du même genre sur les questions les plus difficiles agitées à l'époque.

e) La *Somme théologique* présente enfin la synthèse supérieure telle qu'elle s'est définitivement formée dans l'esprit de saint Thomas. Comme il le dit dans le prologue, il l'a composée pour les commençants, *ad eruditionem incipientium*, en traitant les questions selon l'ordre logique, *secundum ordinem disciplinae*, en évitant les répétitions, les longueurs, la multiplicité des questions inutiles, et

celle des arguments accessoires, accidentellement proposés à l'occasion d'une discussion.

De ce point de vue il détermine le sujet ou l'objet propre de la théologie : Dieu révélé, inaccessible aux forces naturelles de la raison (I^a, q. I, a. 6) et par rapport à cet objet pris en soi, il divise toute la théologie en trois parties : 1° De Dieu *un* et *trine*, de Dieu créateur; 2° Du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu; 3° Du Christ, qui, comme homme, est la voie pour tendre vers Dieu (I^a, q. II, prol.).

En cet ouvrage saint Thomas domine de plus en plus la matière qu'il a étudiée en détail dans les ouvrages précédents. Il voit de plus en plus les conclusions dans les principes. Comme dans la contemplation circulaire dont il parle II^a-II^{ae}, q. CLXXX, a. 6, sa pensée revient toujours à la même vérité éminente pour en mieux saisir toutes les virtualités et le rayonnement. Il ramène tout à quelques principes très peu nombreux mais très universels, qui éclairent d'en haut un grand nombre de questions. La perfection de la connaissance intellectuelle vient précisément de cette unité, de cette simplicité éminente et de cette universalité, qui la rapprochent de la connaissance que Dieu a, en lui-même, de toutes choses par un seul regard. Il y a ainsi dans la Somme théologique une cinquantaine d'articles qui éclairent tous les autres et donnent à cette synthèse son caractère propre. Aussi, croyons-nous, que le vrai commentaire de la Somme théologique doit éviter les longueurs, et consiste surtout à souligner les principes supérieurs qui éclairent tout le reste. La vraie science théologique est une sagesse; elle n'est pas tant préoccupée de déduire des conclusions nouvelles, que de rattacher toutes les conclusions plus ou moins nombreuses aux mêmes principes supérieurs, comme les divers côtés d'une pyramide au même sommet. Alors le fait de rappeler à propos de tout le principe le plus élevé de la synthèse n'est pas une répétition matérielle, mais une façon supérieure de se rapprocher de la connaissance divine, dont la théologie est une participation.

Cette valeur permanente de la doctrine de saint Thomas a trouvé son expression la plus autorisée dans l'Encyclique *Æterni Patris*. Léon XIII y relève les mérites de saint Thomas en affirmant qu'il a « fait la synthèse de ce qu'avaient enseigné ses prédécesseurs, et qu'il a grandement augmenté cette synthèse, en remontant en philosophie aux principes les plus universels fondés sur la nature des choses, en distinguant nettement la raison et la foi pour mieux les unir, en conservant les droits et la dignité de chacune, de telle sorte que la raison peut difficilement s'élever plus haut, et la foi ne peut guère recevoir de la raison de plus grands secours. » Ce sont les expressions mêmes de Léon XIII.

L'autorité de saint Thomas est finalement reconnue en ces termes dans le Code

de Droit canonique can. 1366, n. 2 : « *Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.* »

CHAPITRE III - LES COMMENTATEURS THOMISTES

Nous ne considérons ici que les commentateurs qui appartiennent à l'école thomiste proprement dite ; nous ne parlons pas des éclectiques, qui font de larges emprunts à saint Thomas, mais cherchent une voie moyenne entre lui et Duns Scot, les réfutent parfois l'un par l'autre, au risque d'osciller presque toujours entre les deux, sans pouvoir prendre une position stable.

On peut distinguer dans l'histoire des commentateurs de saint Thomas trois périodes. La première est celle des *defensiones* contre les divers adversaires de la doctrine thomiste, fin du XIII^e, XIV^e et XV^e siècles. Puis viennent les *Commentaires* proprement dits sur la *Somme théologique* de saint Thomas ; ils en expliquent le texte article par article c'est la méthode classique, généralement suivie jusqu'au concile de Trente. Après ce concile, pour répondre à une nouvelle manière de poser plusieurs questions, les commentateurs n'expliquent généralement plus la lettre de saint Thomas, article par article, mais instituent des *disputationes* sur les problèmes débattus de leur temps. Ces trois méthodes ont manifestement leur raison d'être ; elles ont permis d'étudier la synthèse thomiste à des points de vue divers en la comparant aux autres conceptions théologiques. Un coup d'œil sur chacune de ces trois périodes permet de s'en rendre compte.

A la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e, la doctrine de saint Thomas est défendue par les premiers thomistes contre certains augustinien de l'ancienne école, contre les nominalistes et les scotistes. Il faut citer en particulier les travaux de Hervé de Nédellec contre Henri de Gand, de Thomas de Sutton ou Thomas anglicus contre Scot, de Durand d'Aurillac contre Durand de Saint-Pourçain et les premiers nominalistes. Ensuite furent composés des travaux de plus grande envergure. De ce nombre sont les *Defensiones* de Jean Capréolus († 1444), appelé *princeps thomistarum* (dernière édition Tours, 1900-1908). Il suit l'ordre des questions des Sentences de Pierre Lombard et rapproche

constamment du Commentaire de saint Thomas sur cet ouvrage les textes de la *Somme théologique* et des *Questions disputées*, en les défendant contre les nominalistes et les scotistes. Pierre Niger († 1481) en Hongrie et Diego de Deza, le protecteur de Christophe Colomb, en Espagne († 1523) écrivent des travaux du même genre.

Avec l'introduction dans l'enseignement de la *Somme théologique* commencent les Commentaires proprement dits sur cet ouvrage : ceux de Thomas de Vio (Cajétan), composés de 1507 à 1522, considérés comme l'interprétation classique de saint Thomas ; ceux de Conrad Köllin, sur la I^a II^{ae}, Cologne, 1512 ; ceux de Silvestre de Ferrare sur le *Contra Gentes*, Venise, 1534 ; ceux de François de Vittoria sur la II^a II^{ae} († 1546), demeurés longtemps manuscrits, et dernièrement imprimés à Salamanque, 1932-1935 ; ses *Relectiones theologicae*, 3 vol., ont été aussi publiées à Madrid, 1933-1935.

Au concile de Trente, de nombreux théologiens thomistes prirent part aux travaux préparatoires, notamment Barthélemy de Carranza, Dominique Soto, Melchior Cano, Pierre de Soto. Le texte du décret sur le mode de la préparation à la justification sess. VI, c. VI reproduit la substance d'un article de saint Thomas, III^a, q. LXXXV, a. 5. De même, dans le chapitre suivant du même décret, où sont assignées les causes de la justification, les Pères reproduisent la doctrine de saint Thomas dans sa *Somme théologique*, I^a II^{ae}, q. CXII, a. 4 ; II^a II^{ae}, q. XXIV, a. 3. - Quatre ans après la fin du concile, 2 avril 1567, Pie V proclame saint Thomas d'Aquin docteur de l'Église en faisant valoir que sa doctrine a réduit les hérésies survenues depuis le XIII^e siècle, et que cela a apparu plus clairement par les sacrés décrets du concile de Trente : *et liquido nuper in sacris concilii Tridentini decretis apparuit. Bull. ord. praed.*, t. V, p. 155.

Après le concile de Trente, les commentateurs de saint Thomas écrivent généralement sur la *Somme théologique* des *Disputationes*, quoique certains, comme Dominique Bañez, l'expliquent encore article par article. Parmi les commentaires de cette époque, il faut citer ceux de Barthélemy de Médina sur la I^a II^{ae}, Salamanque, 1577, et la III^a, . Salamanque, 1578; ceux de Dominique Bañez sur la I^a, Salamanque, 1584-1588 (récemment réimprimés à Valentia, 1934) et la II^a II^{ae}, Salamanque, 1584-1594, et la III^a demeuré en manuscrit. Il faut citer aussi les ouvrages de Thomas de Lemos († 1629), Diègue Alvarez († 1635), Jean de Saint-Thomas († 1644), Pierre de Godoy († 1677), en Espagne ; de Vincent Gotti († 1742), Daniel Concina († 1756), Vincent Patuzzi († 1762), Salvatore Roselli († 1785), en Italie ; de Jean Nicolaï († 1663), Vincent Contenson († 1674), Vincent Baron († 1674), Jean-Baptiste Gonet († 1681), A. Goudin († 1695), Antonin Massoulié († 1706), Hyacinthe Serry († 1738), en

France ; de Charles-René Billuart († 1751), en Belgique.

Parmi les Carmes, les *Complutenses*, *Cursus philosophicus*, 1640-1642 ; et les *Salmanticenses*, *Cursus theologicus*, 1631, 1637, 1641, nouv. éd., Paris, 1871. Il convient de noter ici la manière et la valeur des plus grands de ces commentateurs : *Capréolus* dans ses *Defensiones* (dern. éd., Tours, 1900-1908) éclaire constamment le Commentaire de saint Thomas sur les *Sentences* par les passages corrélatifs de la *Somme théologique* et des *Questions disputées* ; il montre ainsi la continuité de la pensée de saint Thomas, en répondant aux objections des nominalistes et des scotistes. - Silvestre de Ferrare, par son Commentaire sur le *Contra Gentes* fait voir l'harmonie de l'enseignement contenu dans cet ouvrage avec la simplicité supérieure des articles de la *Somme théologique*. Silvestre doit être consulté sur certaines grandes questions comme le désir naturel de voir Dieu, l. III, c. 51 ; l'infailibilité des décrets de la Providence, l. III, c. 94 ; l'immutabilité de l'âme dans le bien ou dans le mal sitôt après la mort, dès le premier instant de l'état de séparation du corps, l. IV, c. 95, où se notent quelques différences entre lui et Cajétan. Le commentaire du *Ferrariensis* vient d'être réimprimé avec le texte du *Contra Gentes* dans l'édition léonine, Rome.

Cajétan commente la *Somme théologique* article par article, montre leur lien, souligne le nerf de chaque preuve, excelle à dégager le *medium demonstrativum* ; puis il examine longuement les objections soulevées par les adversaires, surtout par Durand et par Scot. C'est un virtuose de la logique, mais elle est chez lui au service de l'intuition. Il a un grand sens du mystère. Nous le verrons plus loin par ce qu'il dit de l'éminence de la Déité à propos de la doctrine de l'analogie. Il est aussi le grand défenseur de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures. Il convient de consulter son Commentaire sur le *De ente et essentia*, son traité *De Analogia nominum*, ses opuscules sur le sacrifice de la messe. Le Commentaire de Cajétan sur la *Somme théologique* a été réimprimé il y a quelques années avec le texte de la *Somme* dans l'édition léonine, 1888-1906. Dominique Bañez est un commentateur sûr, profond, sobre, doué d'une grande puissance logique et métaphysique. Bien qu'on ait voulu faire de lui, sur les questions de la grâce, un chef d'école, sa doctrine ne diffère pas de celle de saint Thomas ; il se sert seulement de termes plus précis pour écarter de fausses interprétations. Ses formules ne dépassent pas la doctrine de saint Thomas, qui a du reste employé lui-même les termes « prédéfinition » et « prédétermination » à propos des décrets divins, dans son commentaire de *Divinis nominibus*, c. V, lect. 3^a ; Quodl., XII, a. 3, et 4 ; et dans le commentaire de l'Évangile de saint Jean, II, 4 ; VII, 30 ; XIII, I ; XVII, I. Un thomiste peut préférer à la terminologie de Bañez les termes plus simples et plus sobres de saint Thomas, à condition de les

bien entendre et d'exclure les interprétations fautives que Bañez a dû écarter. Cf. Dict. théol. cath., art. Bañez.

Jean de Saint-Thomas a écrit un *Cursus philosophicus thomisticus* de grande valeur, 1637-1663, qui a été réédité à Paris en 1883, et récemment par dom B. Reiser, O. S. B., à Turin, 1930-1937. Les auteurs de manuels de philosophie thomiste qui ont écrit après lui y ont largement puisé, comme E. Hugon O. P. ; J. Gredt, O. S. B. ; X. Maquart ; J. Maritain s'en est aussi beaucoup inspiré. Dans son *Cursus theologicus*, 1637, 1654, 1663, réédité à Paris, 1883-1886, et actuellement par les Bénédictins de Solesmes, il institue des *disputationes* sur les grandes questions débattues de son temps et compare la doctrine de saint Thomas surtout avec celle de Suarez, de Vasquez, de Molina. C'est plutôt un intuitif et même un contemplatif qu'un dialecticien ; au risque d'être diffus, il revient souvent sur la même idée pour l'approfondir et en montrer tout le rayonnement. Il semble ainsi se répéter, mais ce recours constant aux mêmes principes, comme à des leitmotivs supérieurs, forme beaucoup l'esprit et fait pénétrer le sens élevé de la doctrine. Il insiste constamment sur l'analogie de l'être, la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, sur la puissance obédientielle, sur la liberté divine, l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, sur la spécification des facultés, des *habitus* et des actes par leur objet formel, sur la surnaturalité essentielle (*quoad substantiam*) des vertus infuses, à raison de leur objet formel, sur les dons du Saint-Esprit et la contemplation infuse. Il convient de le consulter au sujet de la personnalité du Christ, de la grâce d'union et de la grâce habituelle en Jésus, sur la causalité des sacrements, la transsubstantiation et le sacrifice de la messe.

Les *Salmanticenses*, ou Carmes de Salamanque, procèdent de même dans leur grand *Cursus theologicus*. Ils donnent d'abord un résumé de la lettre des articles de la *Somme théologique*, puis ils instituent des *disputationes* et des *dubia* sur les questions les plus discutées, exposant le détail des opinions opposées entre elle. Si on les consulte superficiellement sur des questions secondaires, on peut trouver que plusieurs de ces *dubia* sont inutiles. Mais lorsqu'on lit ce qu'ils ont écrit sur les questions fondamentales, on doit reconnaître que ce sont de grands théologiens, généralement très fidèles à la doctrine de saint Thomas. On peut s'en rendre compte par ce qu'ils ont écrit sur les attributs divins, sur le désir naturel de voir Dieu, la puissance obédientielle, la surnaturalité absolue de la vision béatifique, l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, la nature de la grâce sanctifiante, la surnaturalité essentielle des vertus infuses, surtout des vertus théologales, surnaturelles *quoad substantiam* à raison de leur objet formel, sur la personnalité du Christ, sa liberté, la valeur intrinsèquement infinie de ses mérites et de sa satisfaction, sur la causalité des sacrements, la

transsubstantiation et l'essence du sacrifice de la messe.

Genet avec une grande clarté résume les meilleurs commentateurs qui l'ont précédé et fait œuvre personnelle sur bien des questions. Le cardinal V. Gotti procède de même dans sa *Théologie*, où il fait une plus grande part à la théologie positive. R. Billuart a laissé un résumé substantiel des grands commentateurs, plus bref que celui de Genet ; il est généralement très fidèle à la doctrine de saint Thomas dont il reproduit souvent le texte intégralement.

Sans parler des thomistes contemporains, le Père N. del Prado, dans ses ouvrages *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg, 1911, *De gratia et libero arbitrio*, 3 vol., 1907, suit volontiers Bañez ; le Père A. Gardeil dans *La crédibilité et l'apologétique*, 1908 et 1912, *Le donné révélé et la théologie*, 1910, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., 1927, fait œuvre personnelle, en s'inspirant surtout de Jean de Saint-Thomas.

Parmi les auteurs qui ont le plus travaillé au renouveau des études thomistes avant et après l'Encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII, il faut citer Sanseverino, Kleutgen, S. J., Cornoldi, S. J., le cardinal Zigliara, O. P., Buonpensière, O. P., L. Billot, S. J., G. Mattiussi, S. J., le cardinal Mercier.

Les revues qui font connaître le mouvement thomiste contemporain sont la *Revue thomiste*, le *Bulletin thomiste*, la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, *l'Angelicum*, le *Divus Thomas* de Piacenza, le *Divus Thomas* de Fribourg, Suisse, *Ciencia Tomista*, *The Thomist* Washington, les *Acta Academicæ romanæ sancti Thomæ Aquinatis*. De même parmi les publications qui fournissent d'utiles contributions dans le même sens, il faut compter celles de *l'Institut de philosophie* de Louvain, ainsi que la *Revue Néoscolastique* de Louvain, les *Ephemerides Lovanienses*, la *Revue de philosophie* de l'Institut catholique de Paris ; la *Rivista neo-scolastica* de Milan, le *Gregorianum*, et de nombreuses monographies, notamment celles parues dans la *Bibliothèque thomiste*, publiée sous la direction des Dominicains de la Province de Paris.

PREMIÈRE PARTIE - SYNTHÈSE METAPHYSIQUE DU THOMISME

Cette synthèse métaphysique est avant tout une philosophie de l'être, ou une ontologie, fort différente d'une philosophie du phénomène ou phénoménisme, d'une philosophie du devenir ou évolutionnisme et d'une philosophie du moi ou psychologisme. Nous dirons d'abord ce qu'elle enseigne au sujet de l'être intelligible, qui est, selon elle, le premier objet connu par notre intelligence, et au sujet des premiers principes. Nous verrons ensuite comment elle se précise par la doctrine de l'acte et de la puissance et par les principales applications de celle-ci.

CHAPITRE I - L'ÊTRE INTELLIGIBLE ET LES PREMIERS PRINCIPES

Saint Thomas enseigne, après Aristote, que le premier objet connu par notre intelligence est l'être intelligible des choses sensibles ; c'est l'objet de la première appréhension intellectuelle, qui précède le jugement. Cf. I^a, q. V, a. 2 : *Primo in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est in quantum est actu; unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile*. Voir aussi I^a, q. LXXXV, a. 3 ; I^a II^{ae}, q. XCIV, a. 2 ; *Cont. Gent.*, l. II, c. LXXXIII ; *De veritate*, q. I, a. I. Or l'être, c'est ce qui existe (être actuel) ou peut être (être possible), *id cujus actus est esse*. De plus l'être que notre intelligence appréhende tout d'abord ce n'est pas l'être de Dieu, ni l'être du sujet pensant, mais l'être des choses sensibles : *Quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu*, S. Thomas, *De anima*, l. II, c. VI, lect. 13 (*de sensibili per accidens*). Notre intelligence est en effet la dernière des intelligences, qui a pour objet propre ou proportionné le dernier des intelligibles, l'être intelligible des choses sensibles. Ia, q. LXXVI, a. 5. Tandis que l'enfant connaît par les sens la blancheur et la saveur du lait par exemple, il saisit par l'intelligence l'être intelligible de cet objet sensible, *per intellectum apprehendit ens dulce ut ens et per gustum ut dulce*.

Dans l'être intelligible ainsi connu, notre intelligence saisit d'abord son

opposition au non-être, qui est exprimée dans le principe de contradiction, l'être n'est pas le non-être. Cf. *Cont. Gent.*, l. II, c. LXXXIII : *Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis, in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare (vel oppositio inter ens et non ens) et alia hujusmodi.* De même : I^a II^{ae}, q. XCIV, a. 2. Tel est le point de départ du réalisme thomiste.

Ainsi notre intelligence connaît l'être intelligible et son opposition au néant, avant de connaître explicitement la distinction du moi et du non-moi. Ensuite, par réflexion sur son acte de connaissance, elle juge de l'existence actuelle de celui-ci et du sujet pensant, puis de l'existence actuelle de telle chose sensible singulière, saisie par les sens ; cf. I^a, q. LXXXVI, a. 1 ; *De veritate*, q. X, a. 5. L'intelligence connaît d'abord l'universel, pendant que les sens atteignent le sensible et le singulier.

Dès son point de départ, le réalisme thomiste apparaît ainsi comme un « réalisme modéré », qui tient que l'universel, sans être formellement comme universel, dans les choses singulières, a son fondement en elles. Cette doctrine s'élève ainsi entre deux extrêmes, qu'elle considère comme deux déviations le réalisme absolu de Platon, qui tient que l'universel existe formellement en dehors de l'esprit (idées séparées), et le nominalisme qui nie que l'universel ait un fondement dans les choses singulières, et qui le réduit à une représentation subjective accompagnée d'un nom commun. Tandis que le réalisme platonicien pense avoir une intuition intellectuelle confuse de l'être divin ou de l'Idée du Bien, le nominalisme ouvre les voies à l'empirisme et au positivisme, qui réduisent les premiers principes rationnels à des lois expérimentales des phénomènes sensibles, par exemple le principe de causalité à cet énoncé : tout phénomène suppose un phénomène antécédent. S'il en est ainsi, les premiers principes de la raison, n'étant plus des lois de l'être, mais seulement des phénomènes, ne permettront plus de s'élever à la connaissance de Dieu, cause première, qui dépasse l'ordre des phénomènes.

Le réalisme modéré d'Aristote et de saint Thomas reste conforme à l'intelligence naturelle spontanée, qu'on appelle le sens commun. Cela apparaît surtout par ce qu'il enseigne sur la valeur réelle et la portée des premiers principes rationnels. Il tient que l'intelligence naturelle saisit les premiers principes dans l'être intelligible, objet de la première appréhension intellectuelle. Ces principes lui apparaissent dès lors, non seulement comme des lois de l'esprit ou de la logique, non seulement comme des lois expérimentales des phénomènes, mais comme des lois nécessaires et universelles de l'être intelligible, ou du réel, de ce qui est et peut être. Ces principes sont subordonnés, en ce sens qu'ils dépendent d'un

premier qui affirme ce qui convient premièrement à l'être.

Le tout premier principe énonce l'opposition de l'être et du néant ; sa formule négative est le principe de contradiction: « l'être n'est pas le non-être » ou « une même chose ne peut sous le même rapport et en même temps être et ne pas être » - Sa formule positive est le principe d'identité: « ce qui est, est; ce qui n'est pas, n'est pas », ce qui revient à dire : l'être n'est pas le non-être ; comme on dit : le bien est le bien, le mal est le mal, pour dire que l'un n'est pas l'autre. Sur la valeur réelle et l'universalité du principe de contradiction, cf. S. Thomas, *In Metaph.*, l. IV, lect. 5-15. Selon ce principe, ce qui est absurde, comme un cercle-carré, est non seulement unimaginable, non seulement inconcevable, mais absolument irréalisable. Entre la logique pure du concevable et le concret matériel, il y a les lois universelles du réel. Ici s'affirme déjà la valeur de notre intelligence pour connaître les lois de l'être extramental^[4].

Au principe de contradiction ou d'identité se subordonne *le principe de raison d'être* pris dans toute sa généralité : « tout ce qui est a sa raison d'être, en soi, s'il existe par soi, dans un autre, s'il n'existe pas par soi. » Mais cette raison d'être doit s'entendre analogiquement en divers sens : 1. Les propriétés d'une chose ont leur raison d'être dans l'essence ou la nature de cette chose, par exemple les propriétés du cercle dans la nature de celui-ci. 2. L'existence d'un effet a sa raison d'être dans la cause efficiente qui le produit et le conserve, c'est-à-dire dans la cause qui rend raison non seulement du devenir mais de l'être de l'effet ; ainsi l'être par participation a sa raison d'exister dans l'être par essence. 3. Les moyens ont leur raison d'être dans la fin à laquelle ils sont ordonnés. 4. La matière est aussi la raison d'être de la corruptibilité des corps. Le principe de raison d'être doit donc s'entendre analogiquement, soit de la raison d'être intrinsèque (ainsi la nature du cercle a en soi sa raison, et celle de ses propriétés) soit de la raison d'être extrinsèque (efficiente ou finale). Cf. S. Thomas, *In Physicam*, l. II, lect. 10 : *Hoc quod dico PROPTER QUID, quaerit de causa; sed ad propter quid non respondetur nisi aliqua dictarum (quatuor) causarum.* Pourquoi le cercle a-t-il ces propriétés ? A raison de sa nature même, de sa définition. Pourquoi ce fer se dilate-t-il ? Parce qu'il a été chauffé. Pourquoi venez-vous ici ? Dans tel but. Pourquoi l'homme est-il mortel ? Parce qu'il est un composé matériel et corruptible. La raison d'être, répondant à la question *propter quid*, est ainsi multiple ; elle se prend en des sens divers, mais proportionnellement semblables, ou analogiques. Ceci est capital ; c'est ainsi que la notion de cause efficiente suppose la notion très universelle de cause qui s'applique aussi à la fin, à l'agent, et à la cause formelle. Cf. etiam *Metaph.*, l. V, c. II, lect. 2. De ce point de vue le principe de raison d'être a été formulé bien avant Leibniz.

Le principe de substance se formule : « tout ce qui existe comme sujet de l'existence (*id quod est*) est substance, et se distingue de ses accidents ou de ses modes (*id quo aliquid est*, v. g. *album*, *calidum*). » On dit ainsi communément que l'or et l'argent sont des substances. Ce principe est un dérivé du principe d'identité, car tout ce qui existe comme sujet de l'existence est un et le même sous ses phénomènes multiples, soit permanents, soit successifs. La notion de substance apparaît ainsi comme une simple détermination de la première notion d'être (l'être est maintenant conçu explicitement comme substantiel), et le principe de substance est une simple détermination du principe d'identité. Dès lors les accidents ont leur raison d'être dans la substance. Cf. S. Thomas, *In Metaph.*, l. V, lect. 10 et 11.

Le principe de causalité efficiente se formule aussi en fonction de l'être, non pas « tout phénomène suppose un phénomène antécédent », mais « tout ce qui arrive à l'existence a une cause efficiente » ou encore « tout être contingent, même s'il existait *ab aeterno*, a besoin d'une cause efficiente, et en dernière analyse d'une cause incausée ». Bref l'être par participation (dans lequel se distingue le sujet participant et l'existence participée) dépend de l'Être par essence, cf. S. Thomas, I^a, q. II, a. 2.

Le principe de finalité est exprimé par Aristote et saint Thomas en ces termes : « tout agent agit pour une fin » c'est-à-dire tend vers un bien qui lui convient ; mais cela de façons très différentes : ou bien cette tendance est simplement naturelle et inconsciente (comme la pierre tend vers le centre de la terre et tous les corps vers le centre de l'univers pour la cohésion de celui-ci) ; ou bien cette tendance s'accompagne de connaissance sensible (comme chez l'animal qui recherche sa nourriture) ; ou bien cette tendance est dirigée par l'intelligence, qui seule connaît la fin comme fin, *sub ratione finis*, c'est-à-dire la raison d'être des moyens. Cf. S. Thomas, *In Physicam*, l. II, c. III, lect. 5, 12-14 ; I^a, q. XLIV, a. 4 ; I^a II^{ae}, q. I, a. 2 ; *Cont. Gent.*, l. III, c. II.

Du principe de finalité dépend le premier principe de la raison pratique et de la morale : « Il faut faire le bien et éviter le mal » ; il est fondé sur la notion de bien, comme le principe de contradiction ou d'identité sur la notion d'être. En d'autres termes l'être raisonnable doit vouloir le bien raisonnable, auquel ses facultés sont ordonnées par l'auteur de sa nature. Cf. S. Thomas, I^a II^{ae}, q. XCIV, a. 2.

Ces principes sont ceux de l'intelligence naturelle, qui se manifeste d'abord sous la forme spontanée, qu'on appelle souvent le sens commun, ou l'aptitude de l'intelligence à juger sainement des choses, avant toute culture philosophique. Le sens commun ou la raison naturelle saisit ces principes évidents de soi, dans

l'être intelligible premier objet connu par notre intelligence dans le sensible ; mais il ne saurait encore les formuler d'une manière exacte et universelle. Nous avons exposé plus longuement ces fondements du réalisme thomiste dans deux ouvrages *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1909, 4^e éd., 1936, et *Dieu, son existence et sa nature*, 1915, 6^e éd., 1936, p. 108-226. Voir aussi J. Maritain, *Éléments de philosophie*, t. I, 6^e éd., 1921, p. 87-94 ; *Sept leçons sur l'être*, s. d.

Comme le remarque Et. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939, p. 213-239, le réalisme thomiste ne se fonde pas sur un postulat, mais sur l'appréhension intellectuelle de l'être intelligible des choses senties, sur l'évidence de cette proposition fondamentale : *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens*, S. Thomas, *De veritate*, q. I, a. 1. Ce réalisme se fonde aussi sur l'évidence intellectuelle des premiers principes comme lois de l'être, en particulier sur l'évidence du principe de contradiction ou d'identité : « ce qui est, est ; ce qui n'est pas, n'est pas. » Si l'intelligence humaine met en doute la valeur réelle de ce principe, le *cogito ergo sum* de Descartes s'évanouit, comme l'ont dit les thomistes depuis le XVII^e siècle ; car, si le principe de contradiction n'est pas certain, il se pourrait que j'existe et que je n'existe pas, que ma pensée personnelle ne se distingue pas véritablement d'une pensée impersonnelle, et que celle-ci ne se distingue pas non plus du subconscient, ou même de l'inconscient. La proposition universelle : *aliquid non potest simul esse et non esse* est antérieure à cette proposition particulière : *ego sum, et non possum simul esse et non esse*; cf. S. Thomas, I^a, q. LXXXV, a. 3 : *cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis*.

Jusqu'ici cette synthèse métaphysique ne semble pas dépasser notablement l'intelligence naturelle ; en réalité pourtant elle la dépasse déjà beaucoup, en la justifiant. Elle la dépasse davantage lorsqu'elle se précise dans la doctrine de l'acte et de la puissance. Il importe de rappeler ici brièvement comment elle y est parvenue.

CHAPITRE II - LA DOCTRINE DE L'ACTE ET DE LA PUISSANCE ET SES CONSÉQUENCES

La doctrine de l'acte et de la puissance est comme l'âme de toute la philosophie

aristotélicienne, approfondie et développée par saint Thomas (cf. art. ACTE ET PUISSANCE, ARISTOTÉLISME).

Selon cette philosophie tout être matériel ou corporel et même tout être fini est composé de puissance et acte, au moins d'essence et d'existence, d'une essence qui peut exister, qui limite l'existence, et d'une existence qui actualise cette essence ; Dieu seul est Acte pur, car son essence est identique à son existence, lui seul est l'Être même éternellement subsistant.

Les grands commentateurs de saint Thomas ont souvent noté que cette synthèse est fort différente suivant que la puissance est conçue soit comme un principe réel distinct de l'acte si imparfait qu'on le suppose, soit comme un acte imparfait. La première position est celle des thomistes, la seconde est celle de quelques scolastiques, en particulier de Suarez, et apparaît ensuite davantage chez Leibniz pour qui la puissance est la force ou un acte virtuel, dont l'activité est empêchée, celle d'un ressort par exemple.

Si cette division de l'être réel en puissance et acte est une division primordiale qui se retrouve partout dans l'ordre créé, on conçoit que la divergence que nous venons d'indiquer et que nous allons expliquer soit fondamentale et se retrouve elle-même partout.

Plusieurs auteurs de manuels de philosophie font abstraction de cette divergence et se contentent de donner des définitions quasi nominales de l'acte et de la puissance ; ils indiquent leurs relations et les axiomes communément reçus, mais ils ne déterminent pas assez pourquoi, selon Aristote, il est nécessaire d'admettre la réalité de la puissance entre le néant absolu et l'être déterminé ; ils ne montrent pas davantage comment et en quoi la puissance réelle se distingue de la privation, de la simple possibilité, ou au contraire de l'acte imparfait si pauvre soit-il.

Nous insisterons sur ce point, et montrerons ensuite quelles en sont les conséquences dans l'ordre de l'être et dans celui de l'opération ou de l'action, selon le principe : *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi*.

ARTICLE I. - *Qu'est-ce que la puissance et pourquoi est-elle requise comme réellement distincte de l'acte ?*

Selon Aristote, cf. *Physique*, l. I et II et *Métaphysique*, l. I, V (IV), IX (VIII), la distinction réelle entre la puissance et l'acte est absolument nécessaire pour concilier le mouvement, la mutation des êtres sensibles et leur multiplicité, affirmés par l'expérience, avec le principe de contradiction ou d'identité : « l'être

est l'être, le non-être est non-être» plus brièvement : « l'être n'est pas le non-être » ; une chose est ou n'est pas, il n'y a pas de milieu, et elle ne peut en même temps exister et ne pas exister.

Cette nécessité d'admettre la réalité de la puissance apparaît pour Aristote par l'unique solution possible des arguments de Parménide, qui nient la multiplicité et le devenir en s'appuyant sur le principe d'identité ou de contradiction. Cf. Aristote, *Physique*, l. I, c. VI et VIII ; *Métaphysique*, l. I, c. V ; l. IV (III), *per totum*; l. IX (VIII), *per totum*.

Les deux arguments de Parménide contre le devenir et la multiplicité sont les suivants :

a) *Ex ente non fit ens, quia jam est ens, et ex nihilo nihil fit, ergo ipsum fieri est impossibile*; si un être arrive à l'existence, il provient ou de l'être ou du néant, il n'y a pas de milieu ; or il ne peut provenir de l'être, comme la statue ne peut provenir de la statue qui est déjà ; il ne peut non plus provenir du néant ; donc le devenir est impossible, en vertu du principe d'identité ou de contradiction, ainsi formulé par Parménide : « l'être est, le non-être n'est pas, on ne sortira pas de cette pensée. »

b) La multiplicité des êtres, disait-il, est aussi impossible, en vertu du même principe. L'être en effet ne peut être limité, diversifié et multiplié par lui-même qui est homogène, mais seulement par autre chose que lui ; or, ce qui est autre que l'être est non-être, et le non-être n'est pas. L'être reste donc de toute éternité ce qu'il est, absolument un, identique à lui-même et immuable ; les êtres finis ne sont qu'une apparence, dans ce panthéisme ou ce monisme absolument statique, qui tend à l'absorption du monde en Dieu.

Héraclite disait au contraire : tout se meut, tout devient, et l'opposition de l'être et du non-être n'est qu'une opposition toute abstraite et même verbale, car, dans le devenir, qui est à lui-même sa raison, l'être et le non-être s'identifient d'une façon dynamique ; ce qui devient en effet en même temps est d'une certaine façon et pourtant n'est pas encore, puisqu'il devient. De ce second point de vue le principe de contradiction ou d'identité ne serait plus une loi de l'être, ni de l'intelligence supérieure, mais seulement une loi abstraite de la raison inférieure, et même une simple loi grammaticale du discours, pour éviter de se contredire. De ce point de vue, le devenir universel est à lui-même sa raison, l'évolution du monde est créatrice d'elle-même, elle n'a pas besoin d'une cause première supérieure ni d'une fin ultime. C'est une autre forme du panthéisme, un panthéisme évolutionniste et finalement athée, car il tend à l'absorption de Dieu dans le monde, Dieu devient dans le monde et dans l'humanité et il ne sera jamais.

Aristote maintient contre Héraclite que le principe de contradiction ou d'identité

est loi non seulement de la pensée inférieure et du discours, mais de l'intelligence supérieure et de l'être, cf. *Metaph.*, l. IV (III) du c. IV à la fin ; et il cherche alors à résoudre les deux arguments de Parménide.

Platon en avait proposé une solution, en admettant d'une part le monde immobile des idées intelligibles et d'autre part le monde sensible qui est en perpétuel mouvement ; il expliquait ce mouvement parce que la matière toujours transformable est, disait-il, un milieu entre l'être et le pur néant, c'est *un non-être qui existe en quelque façon*. Il portait ainsi la main, disait-il, sur la formule de Parménide en affirmant que d'une certaine façon le non-être est. Cf. Platon, *Le Sophiste*, 241 d, 257 a, 259 e. Il préparait ainsi confusément la solution aristotélicienne, qui sera approfondie par saint Thomas.

Aristote résout plus profondément et plus clairement que Platon les deux arguments de Parménide par la distinction de puissance et acte, qui s'impose nécessairement à sa pensée, cf. *Physique*, *loc. cit.*, et *Métaphysique*, *loc. cit.*

En effet ce qui devient ne peut provenir de l'être en acte, de l'être déterminé, qui existe déjà, la statue en devenir ne provient pas de la statue qui existe déjà ; mais ce qui devient était d'abord en puissance et provient de l'être indéterminé ou de la puissance réelle, qui est un milieu entre l'être en acte et le pur néant. Ainsi la statue en devenir provient du bois non pas en tant que bois en acte, mais en tant qu'il est susceptible d'être sculpté. De même la plante et l'animal proviennent d'un germe qui se développe. De plus, après sa formation, la statue est composée du bois et de la forme reçue, qui peut faire place à une autre, de même la plante est composée de la matière et de la forme spécifique du chêne ou du hêtre ; l'animal est composé de la matière et de la forme spécifique, du lion, par exemple, ou du cerf.

La réalité de la puissance est ainsi nécessairement requise, selon Aristote, pour concilier la multiplicité des êtres et le devenir, affirmés par l'expérience, avec le principe de contradiction ou d'identité, loi fondamentale de l'être et de la pensée. Ce qui devient ne provient pas de l'être en acte, ni du pur néant, mais de la puissance réelle ou de l'être encore indéterminé et déterminable, dans la nature : d'un sujet transformable comme la matière première commune à tous les corps ou comme la matière seconde : bois, argile, marbre, germe végétal ou animal, etc. On voit par là ce qu'est la puissance réelle selon Aristote ; saint Thomas le montre plus explicitement dans son Commentaire sur les écrits du Stagirite, *locis citatis*.

La puissance réelle ou le déterminable, d'où proviennent la statue, la plante ou l'animal, s'éclaire en disant ce qu'elle n'est pas ; puis ce qu'elle est.

a) Le déterminable ou la puissance n'est pas le néant ; du néant rien ne peut provenir : *ex nihilo nihil fit*, disait Parménide ; ce qui est vrai même lorsqu'on

admet la création ex nihilo, car celle-ci n'est pas un devenir (I^a, q. XLV, a. 2, ad 2^{um}) et nous cherchons ici l'origine du devenir.

b) Le déterminable ou la puissance n'est pas le non-être conçu comme négation ou privation d'une forme déterminée, par exemple de la forme de la statue. En effet cette négation ou cette privation en soi n'est rien, et *ex nihilo nihil fit*; de plus cette négation se trouve aussi dans l'air et dans l'eau liquide dont on ne peut faire une statue.

c) Le déterminable ou la puissance d'où provient la statue n'est pas non plus l'essence du bois, selon laquelle le bois est déjà actuellement ce qu'il est ; ce n'est pas non plus la figure actuelle du bois à transformer, car *ex ente in actu non fit ens*.

d) Le déterminable ou la puissance n'est pas non plus la figure imparfaite de la statue en devenir, ce n'est pas un acte imparfait; cet acte si imparfait qu'on le suppose n'est pas le déterminable, mais déjà le mouvement ou la statue en devenir et non plus seulement en puissance.

Mais alors le déterminable qu'est-il positivement ? Qu'est la puissance réelle prérequise au mouvement, à la mutation, à la transformation ? C'est une capacité réelle de recevoir une forme déterminée, celle par exemple de la statue, capacité qui n'est pas dans l'air, dans l'eau, mais dans le bois, le marbre, l'argile ; on l'appelle puissance réelle à devenir statue, ou statue en puissance.

Telle est la doctrine développée par Aristote dans tout le l. I de sa *Physique*, tandis que Platon parlait seulement d'un « non-être qui est d'une certaine façon » et il paraissait le confondre quelquefois avec la privation, ou avec la simple possibilité, et d'autrefois avec un acte imparfait ; la conception platonicienne de la matière et celle du non-être en général restait très obscure en comparaison de la notion aristotélicienne de, puissance, soit qu'il s'agisse de la puissance passive, soit de l'active.

Saint Thomas perfectionne la notion de la *puissance réelle passive*; il l'oppose plus distinctement à la puissance active, et la distingue mieux de la simple possibilité, qui est prérequise et qui suffit pour la création ex nihilo, mais qui ne suffit pas à la mutation ou au changement. La mutation suppose en effet un sujet réel déterminable, muable, tandis que la création est une production de tout l'être créé *ex nulla praesupposita potentia reali*; et comme la puissance active doit être d'autant plus parfaite que la puissance passive est plus pauvre ou imparfaite, quand la puissance passive est réduite à zéro, la puissance active doit être infinie ; Dieu seul peut créer quelque chose de rien ; l'effet le plus universel qui est l'être de toutes choses ne peut être produit comme tel que par la cause la plus universelle qui est l'Être suprême. Cf. S. Thomas, I^a, q. XLV, a. X, 2, 5.; III^a, q.

LXXV, a. 8.

La notion de puissance réelle ne permet pas seulement d'expliquer contre Parménide le devenir, mais aussi la multiplicité des êtres. Elle s'explique par la multiplication de la forme ou de l'acte par la puissance où elle est reçue, comme la figure d'Apollon est multipliée en divers morceaux de bois ou de marbre où elle est reproduite. En effet lorsque ce qui était d'abord en puissance est en acte, la puissance réelle reste au dessous de l'acte ; le bois par exemple, en tant qu'il a reçu la forme de statue, limite cette forme comme une capacité réelle qui l'a reçue, et même il peut la perdre et recevoir une autre forme. Tant que la forme de la statue d'Apollon reste en cette partie de bois, elle est reçue, limitée, individuée par lui et elle n'est plus participable, quoique une forme toute semblable puisse être reproduite en une autre portion de matière et cela indéfiniment.

ARTICLE 2. - *Le principe de la limitation de l'acte par la puissance.*

Tout cela montre, au moins dans l'ordre des choses sensibles, la vérité de ce principe: l'acte, étant une perfection, n'est pas la puissance, qui est une capacité réelle de perfection, et l'acte n'est limité et multiplié que par la puissance réellement distincte de lui, en laquelle il est reçu.

Saint Thomas dit clairement, *De spiritualibus creaturis*, a. 8 : *Quaecumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet NISI UNA in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subjecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines...; et similiter si esset humanitas abstracta (a materia), non esset nisi una.* Voir aussi I^a, q. I, a. 4 : *Ea quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos ejusdem speciei.*

D'où la 2^e des XXIV thèses thomistes approuvées par la S. Congrégation des Études en 1914 : *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine accus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.* On sait que Suarez s'éloigne de cet enseignement, *Disp. Met.*, XXX, sect. 2, n. 18 ; XXXI, sect. 13, n. 14 sq. ; *De angelis*, l. I, c. XII et XV.

De de principe admis par saint Thomas et par toute son école dérivent de très

nombreuses conséquences soit dans l'ordre de l'être, soit dans celui de l'opération ou de l'action, dont le mode est proportionné au mode d'être de l'agent.

ARTICLE 3. - *Applications principales du principe: « l'acte est limité par la puissance. »*

Nous indiquons ces applications d'abord dans ordre de l'être et en suivant une voie ascendante.

a) La matière n'est pas la forme, elle en est réellement distincte. - Le principe « l'acte est limité par la puissance » est mieux connu par la considération attentive de la mutation substantielle, par exemple de la corruption d'un lion dont il ne reste que des cendres, ou par l'assimilation nutritive d'un aliment non vivant qui devient chair humaine. Ces mutations substantielles exigent un sujet déterminable, mais nullement déterminé, car s'il avait déjà une détermination ce serait déjà une substance comme l'air ou l'eau, et les mutations susdites ne seraient plus substantielles mais accidentelles.

Le sujet de ces mutations est donc purement potentiel, il est une pure puissance. La matière première n'est pas du combustible, du ciselable, du respirable, c'est pourtant du réel déterminable, et toujours transformable. Cette pure puissance ou simple capacité réelle d'une forme substantielle n'est pas le néant (*ex nihilo nihil fit*) ; ce n'est pas la simple privation de la forme qui va venir ; ce n'est pas quelque chose de substantiel déjà déterminé, *non est quid, nec quale nec quantum, nec aliquid hujusmodi*(*Metaph.*, l. VII (VI); comment. de saint Thomas, leç. 2, 6). Ce n'est pas non plus le commencement, *l'inchoatio* de la forme qui va venir ou un acte imparfait, de même que le bois qui peut être sculpté n'est pas encore, comme tel, le commencement de la forme de la statue. L'acte imparfait est le mouvement lui-même et non pas la puissance prérequise par le mouvement.

Cette capacité de recevoir une forme substantielle est donc une certaine réalité, une puissance réelle, qui n'est pas une actualité; elle n'est pas la forme substantielle, car elle s'oppose à elle comme le déterminable au déterminant, comme le participant au participé; et si antérieurement à la considération de notre esprit, la matière, pure puissance, n'est pas la forme substantielle, elle en est réellement distincte. Bien plus elle en est séparable, car elle peut perdre la forme reçue, pour en recevoir une autre, mais elle ne peut pas exister sans aucune forme, *corruptio unius est generatio alterius*.

Ainsi de la distinction entre puissance et acte dérive la distinction réelle entre la matière première et la forme, exigées pour expliquer la mutation substantielle. Il suit de là que la matière première n'a pas d'existence propre, comme elle n'a pas d'actualité propre, elle n'existe que par l'existence du composé; cf. S. Thomas, I^a, q. XV, a. 3, ad 3^{um} *materia secundum se neque esse habet, ne que cognoscibilis est*. On sait que Suarez s'est éloigné de cette doctrine, cf. *Disp. Met.*, XIII, sect. 5 ; *ibid.*, XXXIII, sect. 1 ; *ibid.*, XV, sect. 6, n. 3 et sect. 9.

De-la même manière, saint Thomas, après Aristote, explique la multiplication de la forme substantielle, parce que la matière reste sous la forme reçue, qu'elle limite et qu'elle peut perdre, exemple : la forme spécifique du lion, qui est indéfiniment participable, est dans la matière, par laquelle elle est limitée pour constituer ce lion individuel, ce composé engendré et corruptible.

Tout cet enseignement se trouve déjà chez Aristote dans les deux premiers livres de sa Physique, où apparaît admirablement, du moins dans l'ordre des choses sensibles, la vérité de ce principe « l'acte est limité et multiplié par la puissance ». Il détermine ou actualise celle-ci, mais il est limité par elle. Ainsi la figure d'Apollon détermine ce morceau de cire, mais est limitée par lui, car elle y est participée, et comme telle elle n'est plus participable, mais seulement en d'autres morceaux de cire, ou de marbre. Cf. S. Thomas, I^a, q. VII, a. I.

Le Docteur angélique perfectionne grandement la doctrine d'Aristote en considérant le principe de la limitation de l'acte par la puissance, non seulement dans l'ordre des choses sensibles, mais d'une façon beaucoup plus universelle, relativement aux êtres spirituels et à l'infinité de Dieu.

b) L'essence créée ou finie n'est pas son existence, mais est réellement distincte d'elle. - Saint Thomas remarque que si la forme substantielle ou spécifique des êtres sensibles, par exemple du lion, est limitée par la puissance réelle qui la reçoit, c'est précisément en tant qu'elle est un acte ou une perfection reçue dans la capacité réelle, susceptible de la contenir.

Aussi donne-t-il au principe une forme qui peut s'appliquer même dans l'ordre suprasensible : « L'acte comme perfection, n'est limité que par la puissance, qui est une capacité de perfection », cf. I^a, q. VII, a. I. Or, ajoute saint Thomas, *ibid.*, l'existence est un acte et même ce qu'il y a de plus formel en toutes choses, l'ultime actualité : *Illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse. Ibid.* Il dit encore I^a, q. IV, a. I, ad 3^{um} : *Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; onde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens, cum enim dico esse hominis vel equi, vel*

cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur UT FORMALE et RECEPTUM, non autem ut illud cui competit esse.

Or, comme l'existence, *esse*, est un acte de soi illimité, elle n'est limitée de fait que par la puissance dans laquelle elle est reçue, c'est-à-dire par l'essence finie, qui est capable d'exister. Par opposition, « comme l'être divin (l'existence en Dieu) n'est pas une existence reçue, mais l'être même subsistant, il est manifeste que Dieu est infini et souverainement parfait. » I^a, q. VII, a. I. Il est par suite réellement et essentiellement distinct du monde et de tout être fini. Ibid., ad 3^{um}. C'est ce qu'affirme la première des XXIV propositions thomistes approuvées en 1914 par la S. Congrégation des Études : *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.*

Pour Suarez au contraire, tout ce qui est, même la matière première, de soi est en acte, quoiqu'elle soit en puissance aussi à autre chose. *Disp. Met.*, XV, sect. 9 ; XXXI, *per totum*. Ne concevant pas la puissance, comme simple capacité de perfection, il nie l'universalité du principe « l'acte n'est limité que par la puissance » ; il dit : « l'acte est peut-être limité par lui-même ou par l'agent qui le produit. » Cf. *Disp. Met.*, XXX, sect. 2, n. 18 ; XXXI, sect. 13, n. 14.

Peut-on prouver le principe: « l'acte n'est limité que par la puissance » tel que l'a entendu saint Thomas et son école ? - On ne démontre pas ce principe par un raisonnement direct et illatif, car il ne s'agit pas ici d'une conclusion, mais vraiment d'un principe premier *per se notum*, évident par lui-même à condition de bien entendre la signification de ses termes, du sujet et du prédicat. Mais l'explication de ces termes peut se proposer sous la forme d'un raisonnement, non pas illatif, mais explicatif, qui contient en même temps une démonstration indirecte ou par l'absurde. Cet argument peut se formuler ainsi.

L'acte comme perfection de soi illimitée dans son ordre (par exemple :

l'existence, la sagesse, l'amour) *ne peut être limité de fait que par autre chose* qui ait rapport à lui et qui rende raison de cette limite. - Or cette autre chose qui le limite ne peut être que la puissance réelle ou capacité de perfection à recevoir. - Donc l'acte, de soi illimité comme perfection, n'est limité que par la puissance qui le reçoit. La majeure de ce raisonnement explicatif est évidente ; si, en effet, l'acte (par ex. l'acte d'exister, l'acte de sagesse, ou encore l'amour) n'est pas limité par soi, il ne peut être limité de fait que par autre chose que lui, qui rende raison de cette limite. Ainsi l'existence de la pierre, de la plante, de l'animal, de l'homme est limitée par leur nature ou essence, qui est susceptible d'exister, *quid capax existendi*. L'essence peut rendre raison de cette limite de l'existence, car elle est intrinsèquement relative à elle, c'est une capacité restreinte d'exister. De

même la sagesse dans l'homme est limitée par la capacité restreinte de son intelligence, et l'amour en lui est limité par la capacité restreinte de sa puissance d'aimer.

La mineure de l'argument n'est pas moins certaine : pour expliquer qu'un acte de soi illimité est limité de fait, il ne suffit pas, quoi qu'en dise Suarez, de recourir à l'agent qui l'a produit, car l'agent est une cause extrinsèque et il s'agit d'expliquer pourquoi son effet est intrinsèquement limité, pourquoi l'être de la pierre, de la plante, de l'animal, de l'homme est limité, alors que la notion d'être n'implique pas de limite, ni surtout ces différentes limites. De même que le statuaire ne peut faire une statue d'Apollon limitée à telle portion de l'espace sans un sujet (bois, marbre, argile) capable de recevoir la forme de cette statue ; ainsi l'auteur de la nature ne peut produire l'être, l'existence de la pierre, de la plante, de l'animal, sans un sujet capable de recevoir l'existence et de la limiter de ces différentes façons constatées dans la pierre, la plante et l'animal.

C'est pourquoi saint Thomas dit : *Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit*, *De potentia*, q. III, a. I, ad 17^{um}, ou encore : *Hoc est contra rationem FACTI, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum*. I^a, q. VII, a. 2, ad I^{um};

S'il en était autrement, l'argument de Parménide, renouvelé par Spinoza contre la multiplicité des êtres, serait insoluble. Parménide disait que l'être, *esse*, ne peut être limité, diversifié et multiplié par lui-même, mais seulement par autre chose, et que ce qui est *autre* que l'être est *non-être* et pur néant.

La réponse aristotélicienne et thomiste est celle-ci : *praeter esse est capacitas realis ad esse et limitans esse*. Cette capacité qui limite l'acte d'exister, n'est pas le néant, ni la privation, ni l'existence imparfaite, c'est la puissance réelle, réellement distincte de *l'esse*, comme le bois transformable reste sous la figure de la statue, qu'il a reçue, comme la matière première reste sous la forme substantielle, qu'elle peut perdre, et est réellement distincte d'elle.

Antérieurement à la considération de notre esprit, comme la matière n'est pas la forme et s'oppose à elle comme le déterminable au déterminant ; ainsi l'essence de la pierre, de la plante, de l'animal n'est pas leur existence ; elle ne contient pas dans sa raison formelle d'essence (*quid capax existendi*) l'existence actuelle, qui est un prédicat non pas essentiel mais contingent. Il n'est pas non plus de la raison de l'existence d'être limitée, ni d'avoir ces différentes limites de la pierre, de la plante, etc.

L'essence finie et l'existence s'opposent comme le déterminable perfectible et le déterminant qui actualise, comme la limite et le limité, comme le participant et le participé. Avant la considération de notre esprit, cette proposition est vraie :

l'essence finie n'est pas son existence. Or, si le verbe est dans le jugement affirme l'identité réelle du sujet et du prédicat (I^a, q. XIII, a. 12), la négation *n'est pas* nie cette identité réelle ou affirme la distinction réelle. Cette distinction réelle ne peut être perçue par les sens, ni saisie par l'imagination, mais seulement par l'intelligence qui pénètre plus profondément, *intus legit*, et qui voit que l'essence finie ne contient pas le prédicat non essentiel, mais tout contingent, de l'existence.

Il y a là une grande différence entre la doctrine de saint Thomas et celle qui dit : l'être est la notion la plus simple, et donc tout ce qui existe de quelque façon que ce soit est être en acte quoiqu'il soit souvent en puissance à autre chose ; ainsi la matière première est déjà en acte imparfaitement, et l'essence finie est aussi être en acte et n'est pas réellement distincte de son existence. Ainsi parle Suarez, *Disp. Met.*, XV, sect. 9 ; XXX, XXXI.

Un suarézien, le P. Descoqs, S. J., au sujet de la première des XXIV propositions thomistes a même soutenu ce qui suit : « La première des XXIV thèses thomistes est ainsi libellée : *Potentia et actus ita dividunt ens ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat...* Or, que cette thèse reproduise fidèlement la doctrine de Cajétan et de ceux qui, dans la suite, se sont inspirés de lui, je n'y contredirai certes pas. Mais on aura beau faire, on ne montrera pas, et les principaux commentateurs des XXIV thèses ont eu beau faire, ils n'ont pas pu montrer que ladite doctrine se trouve chez le Maître. » *Revue de philosophie*, 1938, P. 412 ; cf. P. 410-411 ; 429.

La Congrégation des Études s'est-elle donc trompée quand, en 1914, elle a approuvé en ces termes cette première des XXIV thèses et celles qui en dérivent comme une juste expression de la doctrine de saint Thomas ? Est-il vrai, comme on l'a prétendu, *art. cit.*, p. 410 sq., que saint Thomas n'a jamais dit qu'en toute substance créée il y a, non seulement une composition logique, mais une composition réelle de deux principes intrinsèques réellement distincts dont l'un serait puissance subjective (son essence), par rapport à l'autre qui serait son acte (l'existence) ? Saint Thomas dit au contraire expressément, *De veritate*, q. XXVII, a. I, ad 8 :

Omne quod est in genere substantiae est compositum *reali compositione* ; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod *esse suum* sit *aliud* quam *ipsum* ; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione sua quidditatis ; quod requiritur in omnibus qui sunt directe in praedicamento ; et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, COMPOSITUM est saltem EX ESSE ET QUOD EST.

Le début de ce texte montre qu'il s'agit de composition non pas seulement logique, mais réelle ; c'est exactement ce que veut dire la première des XXIV thèses.

De même le saint Docteur a dit dans son commentaire sur les *Sentences*, l. I, dist. XIX, q. II, a. 2 :

Sicut se habet quilibet actus ad id cuius est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cuius est actus secundum rem, quia mobile non est motus, et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum sed permanentium... *Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse eviterni, differt ab eo cuius est actus re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque est sine successione. Et sic etiam intelligenda est differentia aevi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur aeternitate est idem re cum eo cuius est actus, sed differt tantum ratione.*

Dans le texte précédent, saint Thomas disait : en tout être qui est dans le prédicament substance, il y a composition réelle de puissance et acte ; il dit ici dans les êtres mesurés par l'aevum (les anges), il y a *distinction réelle* entre l'esse et ce dont il est l'acte. C'est à la lettre ce qu'exprime la première des XXIV thèses thomistes.

Voir aussi dans les œuvres de saint Thomas le *Quodlibet III*, a. 20, écrit en 1270 : *Sic ergo omnis substantia creata est COMPOSITA ex potentia et actu, id est ex eo QUOD EST et ESSE, ut Boetius dicit in libro de Hebdomada, sicut album componitur ex eo quod est album et albedine*; or il est certain que, pour saint Thomas, il y a distinction réelle entre le sujet blanc et sa blancheur, entre la substance et l'accident, que souvent elle peut perdre. Il y a là une distinction, non pas seulement logique ou postérieure à la considération de notre esprit, mais réelle.

Antérieurement à la considération de notre esprit dans un composé matériel, la matière n'est pas la forme substantielle, Aristote le dit nettement, et il parle de la matière et de la forme comme de deux causes intrinsèques distinctes. Saint Thomas ajoute à Aristote : de même en tout être créé il y a composition réelle de puissance et acte : essence et existence, *saltem ex esse et quod est*. S'il en était autrement l'argument de Parménide contre la multiplicité des êtres resterait insoluble. De même que la forme est multipliée par diverses portions de matière où elle est reçue, ainsi l'existence (*esse*) est multipliée par les diverses essences ou mieux encore par les divers sujets (*suppositum, id quod est*) où elle est reçue. Qu'on relise pour s'en convaincre le *Contra Gentes*, l. II, c. LIII : *Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia*. Il ne s'agit nullement de la composition logique de genre et différence spécifique incluse dans la

définition (ou essence) des esprits purs, mais d'une composition réelle; l'essence n'est réellement pas l'existence qui ne lui convient que de façon contingente. En toutes ses œuvres, saint Thomas affirme que Dieu seul est Acte pur, qu'en lui seul l'essence et l'existence sont identiques : *Solus Deus est suum esse, non solum habet esse, sed est suum esse*. Cette proposition revient constamment sous sa plume, et c'est en cela qu'il voit la raison propre et profonde de la distinction de l'être divin et de l'être créé : *Ex hoc ipso quod ESSE Dei est PER SE SUBSISTENS, NON RECEPTUM IN ALIQUO, prout dicitur infinitum, DISTINGUITUR AB OMNIBUS ALIIS et alia removentur ab eo; sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio differret ab omni albedine existente in subjecto*. I^a, q. VII, a. I, ad 3^{um}.

Ces textes pourraient être multipliés ; on peut se reporter au *De veritate fundamentali philosophiae christianae* du P. Norbert del Prado, O. P., Fribourg-en-Suisse, 1911, p. 23 sq., où ils sont cités en abondance. Voir aussi P. Cornelio Fabro, C. P. *S. Neotomismo e Suarezismo (Divus Thomas, Placentiae, 1941, fasc. 2-3, 5-6)*.

La première des XXIV thèses thomistes est donc bien de saint Thomas. Nous ne sommes pas engagés par elle dans une fausse direction intellectuelle sur un des points les plus importants de la philosophie et de la théologie, sur celui qui touche immédiatement à la distinction réelle et essentielle de Dieu et de la créature, de Dieu, Acte pur, souverainement simple et immuable et de la créature toujours composée et changeante. Cf. F. X. Maquart, *Elementa Philosophiae*, 1938, t. III b, *Ontologia*, p. 54-60. Il y a là, on le voit, une divergence très notable entre saint Thomas et Suarez, qui revient dans une mesure à la position de Duns Scot.

c) *La notion d'être*. - Selon les thomistes, la divergence première entre ces deux conceptions porte sur la notion même de l'être (*ens*), dont traite l'ontologie avant même de parler des divisions de l'être. Pour saint Thomas, *ens non est univocum, sed analogum, alioquin diversi ficari non posset*. Ce qui est univoque, comme un genre, est diversifié par des différences extrinsèques au genre, comme l'animalité par la différence de chaque espèce animale ; or, rien n'est extrinsèque à l'être (*ens*), rien n'est en dehors de l'être. Parménide disait : « l'être ne peut être diversifié et multiplié que par autre chose que l'être ; or ce qui est autre que l'être est non-être et le non-être n'est pas. » Saint Thomas a répondu *In Metaph.*, l. I, c. V, lect. 9 : *In hoc decipiebatur (Parmenides et discipuli ejus) quia utebantur ente, quasi UNA RATIONE et UNA NATURA, sicut est natura alicujus generis. Hoc autem est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis*. Voir la 4^e des XXIV thèses thomistes.

Duns Scot est revenu d'une certaine manière à la doctrine de Parménide en disant : l'être est univoque. *Opus Oxon.*, l. I, dist. III, q. II, n. 5 sq. ; dist. V, q. I ; dist. VIII, q. III ; IV *Metaph.*, q. I. Suarez cherche une voie moyenne entre saint Thomas et Scot, et soutient que le concept objectif de l'être est *simpliciter unus* et que par suite tout ce qui est en quelque manière, comme la matière et l'essence, est être en acte. Cf. Suarez, *Disp. Met.*, II, sect. 2; n. 34; XV, sect. 9 ; *Disp. Met.*, XXX et XXXI. De ce point de vue on ne peut plus concevoir la pure puissance ; elle serait *extra ens* et pur néant. Ainsi n'est plus conservée la vraie notion aristotélicienne de la puissance réelle (milieu entre l'acte et le néant), précisée pour résoudre les arguments de Parménide, qui restent alors insolubles. On comprend qu'un thomiste peu après le concile de Trente, Reginaldus, O. P., dans son ouvrage *Doctrinae D. Thomae tria principia*, ait posé comme premier principe *Ens est transcendens et analogum, non univocum*; comme second principe *Deus est actus purus, solos Deus est suum esse*; et comme troisième: *absoluta specificantur a se, relativa ab alio*.

d) *Notion métaphysique de Dieu.* - De cette divergence que nous venons de noter entre saint Thomas et Suarez, au début de l'ontologie, *in via inventionis*, il en résulte une autre au sommet de la métaphysique. Les thomistes soutiennent que la vérité suprême de la philosophie chrétienne est, selon saint Thomas celle-ci : *in solo Deo essentia et esse sunt idem*; cf. I^a, q. III, a. 4. Ce qui est nié par ceux qui refusent d'admettre la distinction réelle entre l'essence créée et l'existence. Selon les thomistes cette vérité suprême est le terme de la voie ascendante qui s'élève du monde sensible vers Dieu, et le point de départ de la voie descendante, qui déduit les attributs divins et détermine les rapports de Dieu et du monde. Cf. N. del Prado, O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, 1911, p. XLIV sq. et *Dict. théol. cath.*, l'art. ESSENCE ET EXISTENCE.

De cette vérité suprême : *solus Deus est suum esse, in ipso solo essentia et esse sunt idem*, dérivent aux yeux des thomistes beaucoup d'autres vérités qui sont formulées dans les XXIV thèses thomistes. Nous n'y insisterons pas ici, car nous retrouverons ce problème plus loin, en parlant de la structure du traité théologique *De Deo uno*. Notons seulement les principales vérités dérivées.

e) *Autres conséquences de la distinction réelle entre la puissance et l'acte.* - Dieu étant l'être même subsistant, *ipsum esse subsistens et irreceptum*, est infini, ou d'une infinie perfection. I^a, q. VII, a. I. Il ne peut avoir d'accidents, car l'existence est l'ultime actualité et elle n'est pas ultérieurement déterminable. I^a, q. III, a. 6. Il est par suite la Pensée même, la Sagesse même, *ipsum intelligere subsistens*, et l'Amour même. I^a, q. XIV, a. I ; q. XIX, a. I ; q. XX, a. I.

Beaucoup d'autres conséquences dérivent de la distinction réelle de l'acte et de la

puissance, relativement aux êtres créés. Nous retrouvons ici, vues d'en haut, et en descendant, plusieurs positions que nous avons déjà considérées selon la voie ascendante par ex. il ne peut y avoir deux anges de même espèce, car ils sont forme pure, non reçue dans la matière, I^a, q. L, a. 4. L'âme raisonnable est l'unique forme substantielle du composé humain, lequel sans cela ne serait pas *unum per se, una natura*, mais seulement *unum per accidens* (comme la substance matérielle unie à l'accident quantité) ; en effet *ex actu et actu non fit unum per se, sed solum ex propria potentia et proprio actu*, cf. I^a, q. LXXVI, a. 4. - Il suit de là qu'il y a pour le composé humain une existence unique, *unicum esse* (voir la 16^e des XXIV thèses thomistes). De même, en tout composé substantiel de matière et de forme, il n'y a qu'une existence ; la matière et la forme n'ont pas chacune une existence propre, elles ne sont pas *id quod est*, mais *ID QUO aliquid est materiale et ID QUO aliquod corpus est in tali specie*. (Voir la 9^e des XXIV thèses.) Le principe d'individuation, qui distingue par exemple deux gouttes d'eau parfaitement semblables, est la matière *signata quantitate*, la matière dans laquelle est reçue la forme substantielle de l'eau, mais la matière capable de cette quantité (propre à cette goutte) plutôt que de telle autre quantité (propre à une autre goutte d'eau), cf. la 9^e des XXIV thèses thomistes. - La matière première ne peut exister sans aucune forme, *esset dicere ens in actu sine actu, quod implicat contradictionem*, I^a, q. LXVI, a. I. La matière première n'est pas ce qui est, *ID QUOD EST*, mais *ID QUO ALIQUID EST MATERIALE*, et *proinde limitatum, id quo forma recepta limitatur et multiplicatur*. - Il suit de là que, comme le dit saint Thomas, I^a, q. XV, a. 3, ad 3 : *materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est*. La matière n'est connaissable que par rapport à la forme, comme capacité réelle de la forme à recevoir. Au contraire la forme substantielle des choses sensibles, étant distincte de la matière, est de soi et directement intelligible en puissance (I^a, q. LXXXV, a. I) ; d'où l'objectivité de notre connaissance intellectuelle des choses sensibles. Par suite aussi l'immatérialité est la racine de l'intelligibilité et de l'intellectualité (cf. I^a, q. XIV, a. I ; q. LXXVIII, a. 3). Voir la 18^e des XXIV thèses thomistes.

ARTICLE 4. - Application de la distinction de puissance et acte dans l'ordre d'opération.

Il y a d'autres applications de la distinction de puissance et acte dans l'ordre de l'opération ou de l'action, suivant le principe : *operari sequitur esse et modus*

operandi modum essendi. Nous n'indiquons que les principales, sur lesquelles nous insisterons plus loin.

Les *puissances* ou facultés et les habitudes (*habitus*) sont spécifiées, non par elles-mêmes, mais par l'objet formel de l'acte auquel elles sont essentiellement ordonnées. Cf. S. Thomas, I^a, q. LXXVII, a. 3 ; I^a II^{ae}, q. LIV, a. 2 ; II^a II^{ae}, q. V, a. 3. Par suite les diverses facultés de l'âme sont réellement distinctes de l'âme et réellement distinctes entre elles. I^a, q. LXXVII, a. 1, 2, 3, 4. Les sens ne peuvent atteindre l'objet propre de l'intelligence, ni l'appétit sensitif l'objet propre de la volonté. Cf. I^a, q. LXXIX, a. 7.

Le principe *omne quod movetur ab alio movetur* dérive de la distinction réelle entre puissance et acte ; car rien n'est réduit de la puissance à l'acte, que par un être déjà en acte, autrement le plus sortirait du moins. C'est le fondement de la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement. Cf. I^a, q. II, a. 3. Ce principe au contraire reste incertain pour Suarez, car, dit-il, *multa sunt quae PER ACTUM VIRTUALEM videntur sese movere et reducere ad ACTUM FORMALEM, ut in appetitu seu voluntate videre licet*. (*Disp. met.*, XXIX, sect. I). Si cependant notre volonté n'est pas son opération, son vouloir, *si solus Deus est suum velle, sicut suum esse, et suum intelligere*, il s'en suit que notre volonté est seulement une Puissance, capable de vouloir, et par suite elle ne peut être réduite à l'acte que par la motion divine ; autrement le plus sortirait du moins, le plus parfait du moins parfait, contre le principe de causalité. Cf. I^a, q. CV, a. 4 et 5. Saint Thomas dit même, I^a II^{ae}, q. CIX, a. I : *quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo*.

Il suit encore de la distinction réelle entre puissance et acte, que *dans la série des causes nécessairement subordonnées (per se et non per accidens subordinata)*, on ne peut procéder à l'infini, il faut s'arrêter à une cause suprême, sans laquelle il n'y aurait aucune activité des causes secondes, et aucun effet. Comme le dit saint Thomas : *si procedatur in infinium in causis efficientibus, non exit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum*. I^a, q. II, a. 3, 2^a via. Il ne répugne pas qu'on remonte à l'infini dans la série des causes, accidentellement subordonnées dans le passé, par ex. dans la série des générations passées, car le grand père qui n'existe plus, n'influe pas dans la génération de son petit-fils ; mais il répugne que l'on procède à l'infini dans cette série de causes *actuellement* et nécessairement subordonnées : la lune est attirée par la terre, la terre par le soleil, le soleil par un autre centre, et ainsi actuellement à l'infini ; s'il n'y avait pas de centre premier d'attraction, il n'y aurait pas d'attraction actuelle, comme le

mouvement de la montre serait inexplicable sans, un ressort ; une multitude infinie de rouages ne suffirait pas. Cf. la 22^e des XXIV thèses. Suarez dit au contraire : *In causis per se subordinatis non repugnat infinitas causas, si sint, simul operari*. *Disp. met.*, XXIX, sec. 1 et 2 ; XXI, sect. 2 ; aussi Suarez n'admet-il pas la valeur démonstrative des preuves de l'existence de Dieu telles que saint Thomas les a proposées, cf. *ibid.* La raison pour laquelle il s'éloigne ici du Docteur angélique est la suivante Suarez substitue à la motion divine le concours simultané ; alors, selon lui, la cause première n'est pas cause de l'application à l'acte ou de l'activité de la cause seconde ; dans la série des causes subordonnées, les causes supérieures n'influent pas sur les causes inférieures, mais seulement sur leur effet, commun, ce sont des causes partielles, *partialitate causae, si non efectus*, et donc elles sont plutôt coordonnées que subordonnées, c'est ce qu'expriment les paroles *concursus simultaneus*, comme lorsque deux hommes tirent un bateau. Cf. *Disp. met.*, XX, sect. 2 et 3 ; XXII, sect. 2, n. 51. La même doctrine se trouve chez Molina, *Concordia*, disp. XXVI, *in fine*, où il dit : *quando causae subordinatae sunt inter se, necesse non est, ut superior in eo ordine semper moveat interiorum, etiamsi essentialiter subordinatae sint inter se et a se mutuo pendeant in producendo aliquo effectu: sed satis est si immediate influant in efectum*. Cela suppose que la puissance active peut se réduire elle-même à l'acte sans être prémue par une cause supérieure ; la puissance active est confondue avec l'acte virtuel, qui de soi se réduirait à l'acte complet ; mais comme par ailleurs celui-ci est plus parfait que la puissance, on est conduit à dire que le plus parfait sort du moins parfait, contrairement au principe de causalité. Saint Thomas et son école maintiennent le principe *nulla causa creata est suum esse, nec suum agere, ideoque nulla operari potest sine praemotione divina*. C'est le nerf des preuves de l'existence de Dieu *per viam causalitatis*, cf. I^a, q. II, a. 3, et q. CV a. 5 : *Deus in omni operante operatur*.

On voit que toutes ces conséquences dérivent dans la synthèse métaphysique thomiste de la distinction réelle entre puissance et acte ; d'elle procède la distinction réelle entre matière et forme, entre essence finie et existence, entre la puissance active et son acte ou son opération.

Dans l'ordre surnaturel, il y aura une autre conséquence de la notion de puissance : *la puissance obédictielle*, ou aptitude d'une nature créée à recevoir de Dieu un don surnaturel ou à produire par élévation un effet surnaturel, est conçue par saint Thomas comme une puissance passive, c'est la nature même par ex. de l'âme, de notre intelligence, de notre volonté, en tant qu'elle est apte à être élevée à un ordre supérieur, et cette aptitude ne requiert qu'une non-répugnance, car Dieu peut faire en nous tout ce qui ne répugne pas. Cf. S. Thomas, *Compend.*

theol., 104 ; III^a, q. XI, a. I ; *De veritate*, q. XIV, a. 2 ; *De potentia*, q. XVI, a. I, ad 18.

Pour Suarez, *De Gratia*, l. VI; c. 5, au contraire, qui conçoit plutôt la puissance comme un acte imparfait, la *puissance obédientielle* est active, comme si la vitalité de nos actes surnaturels était naturelle, et non pas une *vita nova*, surnaturelle. A quoi les thomistes répondent à Suarez : une puissance obédientielle active serait en même temps essentiellement naturelle, comme propriété de notre nature, et essentiellement surnaturelle, comme spécifiée par un objet formel surnaturel. Cf. *Joannem a S. Thoma*, in I^{am}, q. XII, a. I et 4 (disp. XIV, a. 2, n. 17 sq.).

Une dernière conséquence importante de la distinction réelle de puissance et acte, d'essence et d'existence, dans l'ordre surnaturel, est que, selon saint Thomas et son école, il n'y a dans le Christ pour les deux natures qu'une seule existence, celle même du Verbe qui a assumé la nature humaine. Cf. III^a, q. XVII, a. 2. Suarez au contraire qui nie la distinction réelle entre l'essence créée et l'existence doit admettre deux existences dans le Christ, ce qui diminue notablement l'intimité de l'union hypostatique.

Telles sont les principales irradiations de la distinction aristotélicienne de puissance et acte telle que saint Thomas et son école l'ont comprise. La puissance réelle n'est pas l'acte, si imparfait qu'on suppose celui-ci ; mais la puissance est essentiellement relative à l'acte, *potentia dicitur ad actum* ; de là dérive la division des quatre causes et tous ses corollaires, en particulier celui-ci : le processus *ad infinitum* est impossible dans les causes essentiellement subordonnées, qu'il s'agisse des causes efficientes ou des causes finales, aussi faut-il admettre au sommet de tout l'existence de Dieu Acte pur, car le plus ne sort pas du moins et il y a plus dans ce qui est que dans ce qui devient. La cause première de toutes choses ne peut donc pas être le devenir universel, l'évolution créatrice d'elle-même, mais l'Acte pur existant de toute éternité, l'Etre même subsistant, en lui seul l'essence et l'existence sont identiques. On voit déjà que rien, absolument rien de réel et de bon ne peut exister en dehors de lui, sans dépendre de lui, sans avoir une relation de causalité ou de dépendance à son égard, même notre libre détermination, qui, nous le verrons, n'est pas détruite, mais au contraire actualisée par la causalité divine, cf. I^a, q. CV, a. 4 ; I^a II^{ae}, q. X, a. 4.

Cette synthèse métaphysique élaborée par saint Thomas est beaucoup plus parfaite que la doctrine explicitement professée par Aristote ; mais au point de vue philosophique c'est le développement des principes formulés par le stagirite. On peut dire que c'est la même philosophie, mais arrivée à l'âge adulte. Ce

progrès bien qu'il soit intrinsèquement d'ordre philosophique ne s'est pas produit sans le concours extrinsèque de la Révélation divine, qui a été ici pour saint Thomas, non pas principe de démonstration, mais *stella rectrix*. En particulier la doctrine révélée de la création libre *ex nihilo* a été un guide précieux ! La métaphysique ou philosophie première garde ainsi son objet formel qui la spécifie : l'être en tant qu'être, connu dans le miroir des choses sensibles. Par là elle reste spécifiquement distincte de la théologie, qui a pour objet formel : *Deus sub ratione Deitatis*, Dieu en sa vie intime, que seule la Révélation divine peut nous faire connaître. Et l'on prévoit déjà quelle sera chez saint Thomas l'harmonie de ces deux disciplines, celle de la synthèse métaphysique et de la synthèse théologique, qui se subordonnent l'une à l'autre. Voir à ce sujet, *Acta secundi congressus thomistici internationalis*, Rome, 1936, p. 379-408 : R. Garrigou-Lagrange, *De relationibus inter philosophiam et religionem, ac de natura philosophiae christianae*.

DEUXIÈME PARTIE - LA THÉOLOGIE ET LE « DE DEO UNO »

CHAPITRE I - LA NATURE DE LA THÉOLOGIE ET LE TRAVAIL THÉOLOGIQUE

On a beaucoup écrit sur ce sujet ces dernières années, et en des sens très différents. Parmi les disciples de saint Thomas, le P. Marin-Sola et le P. Schultes étaient fort loin d'être d'accord sur la définibilité des conclusions théologiques proprement dites, obtenues par un discursus vraiment illatif en partant d'une prémisses de foi et d'une prémisses de raison. Cf. Marin-Sola, O. P., *L'Évolution homogène du dogme catholique*, Paris, 2e éd., trad. franç., 1924, t. II, p. 333 ; Reginaldus M. Schultes, O. P., *Introductio in Historiam dogmatum*, Paris, 1922, p. 128, 115-149, 170-173, 185, 192-210. Nous avons personnellement écrit sur ce sujet, dans le même sens que le P. Schultes, en refusant d'admettre la définibilité comme dogme de foi des susdites conclusions théologiques, fruits d'un raisonnement proprement illatif et d'une prémisses rationnelle non révélée. *De revelatione*, Rome, 1918, t. I, p. 18, 20, 189 sq. ; *De Deo uno*, Paris, 1938, P. 43-49.

Plus récemment le P. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Bibliothèque «Orientations», Belgique, 1938, p. 66, 121, 123. 135 ; P. 137 : « La démonstration au sens rigoureux du mot ne peut s'appliquer en théologie ». Ibid., p. 139, 140-41, a écrit dans un sens diamétralement opposé à celui du P. Marin-Sola, et selon lui, la théologie elle-même ne pourrait pas parvenir avec certitude à de telles conclusions, qui appartiendraient plutôt à la métaphysique dont se sert le théologien, qu'à la théologie proprement dite. Celle-ci se bornerait à expliquer les vérités de foi, à rechercher leur subordination, mais elle ne pourrait, par elle-même, déduire avec certitude des conclusions qui ne seraient que virtuellement révélées.

Tandis que le P. Marin-Sola pense que le raisonnement théologique proprement illatif fait découvrir des vérités susceptibles d'être définies comme dogme de foi, le P. Charlier estime que la théologie elle-même n'est pas capable de parvenir avec certitude à de telles conclusions.

Nous pensons que ces deux théories opposées entre elles, sont loin d'être conformes à la doctrine de saint Thomas et de ses principaux commentateurs.

Nous estimons que la véritable doctrine thomiste s'élève au milieu et au-dessus de ces positions extrêmes.

Nous pourrions le montrer par de nombreux textes de saint Thomas et de ses interprètes les plus éminents ; nous avons indiqué ailleurs plusieurs de ces Textes. *Op. cit.*, p. 18, 20, 189 sq. ; cf. Gagnebet, dans *Rev. thom.*, 1939, P. 108-147. Nous nous contenterons ici, pour décrire le travail théologique, selon saint Thomas et son école, de distinguer les procédés ou démarches de l'esprit, qui concourent d'une façon subordonnée à ce travail.

ARTICLE I. - *L'objet propre de la théologie.*

Nous supposons ici - ce qu'expose saint Thomas dans la q. I de la Somme théologique - que la théologie est à proprement parler une science qui procède sous la lumière de la Révélation divine, qui suppose donc la foi infuse aux vérités révélées, et qui a pour objet propre Dieu considéré en sa vie intime, comme auteur de la grâce, Dieu tel que la révélation et la foi nous le font connaître, et non pas seulement Dieu auteur de la nature, accessible aux forces naturelles de notre raison. Il ne s'agit pas seulement de Dieu *sub ratione entis et primi entis*, auquel parvient la métaphysique, science de l'être en tant qu'être, mais de Dieu *sub ratione Deitatis*, comme il est dit I^a, q. I, a. 6 :

Sacra doctrina propriissima determinat de Deo, secundum quod est altissima causa : quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom., I, 19 : Quod notum est Dei, manifestum est illis), sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem communicatum.

La théologie, chez le théologien encore *viator*, ne porte pas sur la Dété *clare visa*, comme la vision béatifique, mais sur la Dété obscure *per fidem cognita*; et elle se distingue pourtant de la foi, qui est comme sa racine, parce qu'elle est une science des vérités de la foi qu'elle doit expliquer et défendre par la méthode d'analogie. Elle cherche à découvrir leur subordination en un corps de doctrine et à déduire les vérités qu'elles contiennent virtuellement.

En ce travail la théologie ne peut se servir de la méthode d'analogie dans l'explication des vérités relatives à la vie intime de Dieu, *ad ipsam Deitatem ut sic*, sans recourir à ce que la métaphysique nous dit de Dieu comme premier être,

sub ration entis. Du reste cela même est révélé, en particulier lorsque Dieu dit à Moïse : *Ego sum qui sum*, vérité qui est l'équivalent de cette formule : *Solus Deus est ipsum Esse subsistens*.

Bien qu'ici-bas la théologie procède de principes non évidents, des principes de foi, elle est pourtant une science au sens propre de ce mot, car elle détermine « la cause pour laquelle telle chose a telles propriétés et non pas telles autres » ; c'est ainsi qu'elle détermine la nature et les propriétés de la grâce sanctifiante, des vertus infuses en général, de la foi, de l'espérance, de la charité, etc. Saint Thomas en somme applique à la théologie la définition aristotélicienne de la science, qu'il a expliquée dans son commentaire des *Posteriora Analytica*, 1. I, lect. 4 : *Scire est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere*. La science se dit au sens large de toute connaissance certaine ; elle se dit au sens propre de la connaissance des conclusions par les principes. Cf. R. Gagnebet, O. P., *La nature de la théologie spéculative*, dans Rev. thom., 1938, n. 1 et 2 (extrait, p. 78), et 1939, p. 108-147.

Lorsque le théologien ne sera plus *viator*, lorsqu'il aura reçu la vision béatifique, il verra immédiatement *in Verbo*, la vie intime de Dieu, la Déité ou essence divine ; il atteindra en pleine lumière les vérités qu'il connaissait d'abord par la foi, et il pourra encore voir *extra Verbum* les conclusions qui peuvent s'en déduire. Au ciel la théologie existera à l'état parfait avec l'évidence des principes, *in via* elle existe à l'état imparfait, elle n'a pas encore l'âge adulte pour ainsi parler.

Il suit de là pour saint Thomas et son école que la théologie est une science subalternée à celle de Dieu et des bienheureux, qu'elle est aussi une sagesse, spécifiquement supérieure à la métaphysique, mais inférieure à la foi infuse ; elle est un *habitus* acquis par le travail, mais dont la racine est essentiellement surnaturelle, *radix ejus est ipsa fides infusa*. De la sorte, si le théologien vient à perdre la foi infuse par une faute grave contre cette vertu théologale, il ne reste plus en lui que le cadavre de la théologie, un corps sans âme, car il n'adhère plus formellement et infailliblement aux vérités révélées, principes de la théologie, il adhère tout au plus matériellement à celles de ces vérités qu'il veut garder *ex proprio judicio et propria voluntate*.

Si telle est selon saint Thomas et l'ensemble de ses interprètes la nature de la théologie, quels sont les divers procédés qui concourent au travail théologique et le constituent. Il importe de les bien distinguer les uns des autres, pour éviter les exagérations en sens opposés.

ARTICLE 2. - *Les divers procédés du travail théologique.*

Ces procédés sont indiqués d'une certaine manière par saint Thomas dans la Somme, I^a, q. I, a. 6, 8, 9, et plus explicitement dans les questions relatives aux différentes vérités révélées sur la vie éternelle, la prédestination, la Sainte-Trinité, les mystères de l'incarnation, de la rédemption, de l'eucharistie, les divers sacrements, etc.

Pour bien distinguer les uns des autres ces divers procédés auxquels a recours souvent saint Thomas et avec lui l'ensemble des théologiens, nous dirons :

1 *La théologie recueille les différentes vérités révélées* contenues dans le dépôt de la Révélation, Écriture et Tradition, à la lumière du magistère de l'Église qui nous propose ces vérités révélées. C'est le travail positif de la théologie biblique, de l'étude théologique des divers documents et organes de la Tradition divine, ainsi que des diverses formes du Magistère vivant.

2 *La théologie institue l'analyse conceptuelle de chaque vérité révélée*, en particulier des plus fondamentales, pour bien préciser la signification du sujet et du prédicat de ces vérités. Que faut-il entendre par exemple par ces termes *Verbum caro factum est*, selon le contexte scripturaire et la tradition ? La théologie montre que le sens de cette proposition est celui-ci : « Le Verbe, qui est Dieu, s'est fait homme. » Saint Thomas fait ce travail d'analyse conceptuelle dans les premiers articles de chacun de ses traités dogmatiques ; on peut le voir par les premières questions des traités de la Trinité et de l'Incarnation. On chercherait vainement dans ces articles une conclusion théologique ; il y a seulement l'analyse quelquefois grammaticale, mais surtout conceptuelle du sujet et de l'attribut d'une proposition révélée, pour en bien déterminer le sens exact.

3 *La théologie défend contre les adversaires les vérités révélées*, soit en montrant qu'elles sont dans le dépôt de la Révélation, soit en faisant voir qu'elles ne contiennent pas une impossibilité manifeste, *sufficit defendere non esse impossibile quod prcedicat fides*. Cf. I^a, q. XXXII, a. I. Il ne s'agit pas de démontrer positivement la possibilité intrinsèque des mystères (si l'on démontrait par la seule raison la possibilité de la Trinité, on prouverait de même son existence, car la Trinité n'est pas contingente, mais nécessaire). Il s'agit seulement de montrer qu'il n'y a pas d'évidente contradiction dans l'énoncé des dogmes, que si l'on dit par exemple « Dieu est trine et un » ; ce n'est pas au même point de vue : il est un par nature, et trine en tant que cette nature unique est possédée par trois personnes distinctes comme les trois angles d'un triangle ont la même surface.

4 *La théologie propose des arguments de convenance pour manifester, sans la*

démontrer, la vérité des mystères révélés. Elle éclaire ainsi le mystère de la génération éternelle du Verbe et celui de l'Incarnation rédemptrice, par ce principe : Le bien est diffusif de soi et plus il est d'ordre élevé, plus il se communique abondamment et intimement, cf. S. Thomas, III^a, q. I, a. 1. Il convient donc que Dieu communique *ad intra* toute sa nature par le mystère de la génération éternelle du Verbe, et que le Verbe s'incarne pour notre salut (cf. I^a, q. XXXII, a. I ad 2^{um}). Les thomistes disent communément : *Hæc non possunt nec probari, nec improbari, sed cum probabilitate suadentur et sola fide cum certitudine tenentur*. C'est la doctrine commune.

5 *La théologie a recours au discursus explicativus, au raisonnement explicatif, pour manifester et ici souvent de façon rigoureuse ce qui est impliqué dans une vérité révélée, sans passer encore à une vérité nouvelle.* Ce procédé passe d'une formule confuse à une formule plus distincte de la même vérité. Par exemple, de cette formule : *Verbum (quod erat Deus) caro factum est*, on passe à celle-ci : *Verbum, consubstantiale Patri, homo factum est*. La consubstantialité du Verbe, quoi qu'en aient dit quelques-uns, est beaucoup plus qu'une conclusion théologique déduite par illation d'une vérité révélée ; c'est l'expression plus explicite de la vérité révélée elle-même, qui est contenue formellement dans le Prologue de l'Évangile de saint Jean.

De même il ne faut pas de discursus proprement illatif, il suffit du discursus explicatif pour passer de ces paroles de Jésus : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle » (Matth., XVI, 18) à celle-ci : « Le Souverain Pontife, successeur de Pierre, est infallible lorsqu'il enseigne ex cathedra à l'Église universelle ce qui concerne la foi et les mœurs ». La seconde formule n'est pas une vérité nouvelle déduite de la précédente, c'est la même vérité, car c'est le même sujet et le même attribut réunis par le même verbe être, mais la première formule reste métaphorique comme expression, tandis que la deuxième se dégage de la métaphore et vise à la propriété des termes.

6 *La théologie se sert du discursus non pas seulement explicatif, mais proprement et objectivement illatif, pour déduire de deux vérités révélées une troisième vérité, aliunde revelata contenue, souvent même explicitement, dans l'Écriture ou la Tradition divine.* Ce genre de raisonnement illatif est fréquent en théologie ; il rattache aux articles de foi contenus dans le Credo, d'autres vérités de foi pour nous montrer en un corps doctrinal la subordination des diverses vérités révélées qui constituent la doctrine chrétienne. Celle-ci est supérieure non seulement aux divers systèmes théologiques, mais à la science théologique elle-même, c'est la *doctrina fidei*. On s'explique ainsi pourquoi saint Thomas a

intitulé la première question de la *Somme théologique*, *De sacra doctrina*; dans le premier article il s'agit de la *doctrina fidei*, mais dans les articles suivants il s'agit de la *doctrina theologica*, de la *sacra theologia* qui est déclarée science, science une, éminemment spéculative et pratique, sagesse, et qui argumente, ce que ne fait pas la foi, qui adhère simplement aux vérités révélées. De ce point de vue la *sacra doctrina* contient deux doctrines subordonnées l'une à l'autre : la doctrine de foi et la doctrine théologique ou science théologique, supérieure elle-même aux systèmes qui ne sont pas parvenus à l'état de science proprement dite.

- La subordination des divers éléments groupés autour des articles de foi n'apparaît explicitement que par le procédé théologique dont nous parlons en ce moment, par ce *discursus illatif* qui de deux vérités révélées en déduit une troisième également révélée, même parfois explicitement en quelque endroit de l'Écriture ou de la Tradition. C'est ainsi que de ces deux vérités révélées : Jésus est véritablement Dieu et Jésus est véritablement homme, on déduit rigoureusement que Jésus a deux intelligences et deux volontés libres, ce qu'il a exprimé lui-même en disant : *Non sicut ego volo, sed sicut tu*. Matth., XXVI, 39. Une telle conclusion, *jam aliunde revelata*, peut évidemment être définie par l'Église comme dogme de foi : il suffit pour cela qu'elle soit révélée au sens propre de ce mot. Le raisonnement théologique dans ce cas n'est pas inutile, comme on l'a dit parfois, car il donne l'intelligence de la vérité déduite, qui n'était auparavant connue que par la foi. Le propre de la démonstration n'est pas de découvrir une vérité mais de la faire connaître par sa cause. Ainsi se réalise la parole classique : *fides quarens intellectum*. Ceci est capital. Cf. Gagnebet, O. P., *La nature de la théologie spéculative*, Rev. thomiste, 1938, n. 1 et 2.

7 La théologie déduit, par *discursus proprement illatif*, de deux vérités révélées une troisième vérité non aliunde revelata, qui n'est pas révélée en elle-même, mais seulement dans les deux autres dont elle est le fruit. Les thomistes admettent généralement qu'une telle conclusion, dérivant de deux vérités de foi, est en substance révélée et donc peut être définie comme un dogme par l'Église. La raison en est que le raisonnement humain n'intervient ici que pour rapprocher les deux vérités de foi, qui suffisent par elles-mêmes à faire connaître la troisième vérité. Le raisonnement ici n'est pas cause, mais condition de la connaissance de cette troisième vérité. Il rapproche simplement les deux prémisses de foi. Cf. *Salmanticenses, Cursus theol., de Fide*, disp. I, dub. IV, n. 127.

8 Enfin la théologie déduit par *discursus proprement illatif* d'une vérité de foi et d'une vérité de raison non révélée, une troisième vérité qui n'était pas simplement ou proprement révélée, mais seulement *virtualiter*, dans sa cause. Cette troisième vérité, si elle est rigoureusement déduite, est du domaine, non pas de la foi, mais

de la science théologique.

Ce dernier cas se subdivise, suivant que la majeure du raisonnement (qui est toujours plus universelle et par là plus importante que la mineure) est soit de foi, soit de raison. Si la majeure est de foi et la mineure de raison, la conclusion est plus proche de la révélation ; si la majeure est de raison et la mineure de foi, alors la conclusion est plus éloignée de la révélation divine.

Beaucoup de théologiens, et particulièrement beaucoup de thomistes, cf.

Salmanticenses, loc. cit., n. 124, qui citent à bon droit comme défenseurs de cette thèse Capréolus, Cajétan, Barrez, Jean de Saint-Thomas, etc. contre Vega, Vasquez, Suarez, Lugo. Cf. *Dict. théol. cath.*, t. V, art. EXPLICITE ET IMPLICITE, et art. DOGME, soutiennent que cette dernière conclusion théologique ne peut être définie par l'Église comme dogme de foi, parce qu'elle n'est pas à proprement parler ou *simpliciter* révélée, mais seulement *secundum quid* ou *virtualiter*, dans sa cause. Elle est à proprement parler déduite du révélé. Cependant l'Église peut infailliblement condamner comme erronée, non comme *hérétique*, la contradiction d'une telle conclusion. Il y a manifestement une différence entre ces deux notes : hérétique et erronée ; une proposition hérétique est contraire à la foi ; une proposition que l'Église infailliblement déclare erronée est contraire à une conclusion théologique qui fait partie de la science théologique reçue.

Si l'on examine de près la première question de la *Somme théologique* de saint Thomas et la structure de ses divers traités dogmatiques, on voit qu'il a fait usage de ces huit procédés, communément admis et distingués par ses plus grands commentateurs.

C'est pourquoi nous ne saurions admettre les deux opinions extrêmes opposées entre elles, dont nous parlions au début de cette section. Nous ne saurions admettre que l'Église puisse définir comme un dogme *simpliciter* révélé par Dieu, ce qui n'est pas révélé *simpliciter*, mais seulement *virtualiter* ou *secundum quid*, *in causa*.

D'autre part la théologie peut très bien parvenir à la certitude sur une telle conclusion, qui est bien de son domaine et non pas seulement de celui de la métaphysique mise à son service. Ce qu'il y a de plus important en théologie, ce n'est pas évidemment la déduction de ces conclusions théologiques, mais c'est l'explication des vérités mêmes de foi, leur pénétration, leur approfondissement, la connaissance de leur subordination. En cela la théologie est aidée par les dons d'intelligence et de sagesse, qui rendent la foi pénétrante et savoureuse. Et les conclusions théologiques ne sont pas précisément recherchées pour elles-mêmes, mais pour arriver à une intelligence plus parfaite des principes de foi dont elles manifestent la virtualité. Tout le travail est ordonné au but si nettement exprimé

par le Concile du Vatican : *ad aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam* (Denz.-Bannw. n. 1796).

ARTICLE 3. - *Le travail théologique et l'évolution du dogme.*

Une telle conception de la théologie, bien qu'elle n'admette pas la définibilité des conclusions théologiques proprement dites, fait une grande place à l'évolution du dogme.

Saint Thomas n'a certes pas ignoré le progrès dogmatique, lui qui a si profondément étudié dans son Commentaire des *Seconds analytiques* d'Aristote, l. II, leç. 3-17, comment se fait la *venatio*, la recherche de la définition réelle et distincte, en parlant de la définition nominale (*quid nominis*) qui exprime le concept confus de la chose à définir. Le travail le plus important de la philosophie et de la théologie est dans ce passage méthodique du concept confus du sens commun (ou du sens chrétien) au concept distinct. Ce dernier n'est pas déduit du précédent comme une conclusion, c'est le même concept qui se précise de plus en plus, par la division du genre ou d'une notion plus générale et par la comparaison inductive de la chose à définir avec ce qui lui ressemble plus ou moins. Ainsi s'obtiennent en philosophie les définitions précises de la substance, de la vie, de l'homme, de l'âme, de l'intelligence, de la volonté, du libre arbitre, des différentes vertus acquises, etc.

La même analyse conceptuelle en théologie a contribué grandement à la précision des notions indispensables à la formule des dogmes : notions d'être créé et d'être increé, d'unité, de vérité, de bonté (ontologique et morale) ; notions de l'analogie relative à Dieu, de sagesse divine, de volonté divine, d'amour increé, de providence, de prédestination ; notions de nature, de personne, de relation, pour l'intelligence des vérités révélées sur la Trinité et l'incarnation ; notions de grâce (habituelle et actuelle ; efficace et suffisante) ; notions de libre arbitre, de mérite, de péché, de vertu infuse, de foi, d'espérance, de charité, de justification ; notion de sacrement, de caractère, de grâce sacramentelle, de transsubstantiation, de contrition ; notions de béatitude et de peine, de purgatoire et d'enfer, etc.

Avant même qu'il s'agisse de déduire des conclusions théologiques, c'est-à-dire de parvenir à des vérités nouvelles distinctes des vérités révélées, il y a un labeur immense dans l'analyse conceptuelle de ces dernières, pour passer de la notion confuse (exprimée par la définition nominale courante ou par les termes de

l'Écriture et de la Tradition) à la même notion distincte et précise, en vue d'écarter l'hérésie qui déforme la révélation même. Ce n'est qu'à la longue que l'intelligence saisit le sens profond des principes, leur élévation et leur rayonnement.

Telle est la partie la plus importante de la science théologique, celle qui contribue le plus au progrès dogmatique. Et au dessous de cette science, parmi les différents systèmes théologiques, comme l'a noté le P. A. Gardeil (*Le donné la théologie*, 1910, p. 252-285), il importe de reconnaître l'importance des synthèses universelles qui ont pour idée mère, l'idée même de Dieu, auteur de la nature et de la grâce ou du salut, et non pas une idée particulière, manifestement subordonnée à la précédente, comme l'est celle du libre-arbitre de l'homme. Un système particulier dominé ainsi par une idée particulière, ne peut pas être une synthèse universelle, laquelle doit être dominée par l'idée de Dieu, objet propre de la théologie ; cette idée suprême doit être comme le soleil spirituel qui éclaire toutes les parties de la doctrine.

De ce point de vue, la doctrine de foi est, en sa simplicité supérieure comme un cercle très simple ; les enseignements des plus grands théologiens, pour l'explication du dogme, sont comme un polygone inscrit dans le cercle, pour en détailler le contenu et les richesses. Les nominalistes tracèrent leur polygone à leur manière. Il est fort différent de celui qui avait été esquissé par saint Augustin et tracé par saint Thomas. Mais si parfait que soit ce dernier, il ne saurait avoir la simplicité éminente du cercle dans lequel il est inscrit. C'est pourquoi la théologie, en progressant, s'efface en quelque sorte devant la supériorité de la foi divine qu'elle ne cesse de mettre en relief. Elle est un commentaire de la parole de Dieu, qui attire de plus en plus l'attention sur elle, en se faisant oublier lui-même, tel saint Jean-Baptiste annonçant « l'agneau de Dieu, qui efface les péchés du monde ».

CHAPITRE II - LA STRUCTURE DU DE DEO UNO ET LA VALEUR DES PREUVES THOMISTES DE L'EXISTENCE DE DIEU

Pour montrer la structure et le style du traité *de Deo uno*, tel qu'il se trouve dans la Somme théologique de saint Thomas et tel que l'a compris l'école thomiste, nous parlerons d'abord de la valeur des preuves de l'existence de Dieu qui y sont

exposées, et de leur terme, qui est en même temps le, point de départ de la déduction des attributs divins. Nous insisterons ensuite sur l'éminence de la Déité, ou nature divine, sur la connaissance qu'on en peut avoir naturellement et surnaturellement. Nous traiterons enfin de la sagesse de Dieu, de sa volonté et de son amour, de la providence et de la prédestination.

Saint Thomas, dans la Somme théologique, reprend d'un point de vue supérieur les preuves philosophiques de l'existence de Dieu données, par Aristote, Platon, les néoplatoniciens et les philosophes chrétiens.

1 *Exposé synthétique*. - En considérant ces cinq voies ascendantes du point de vue éminent de la sagesse théologique, saint Thomas détermine les conditions de leur valeur et montre quel est le point culminant vers lequel elles convergent. Ce sont pour lui les cinq preuves types, auxquelles les autres peuvent se ramener. Nous avons longuement exposé ce problème ailleurs : *Dieu son existence et sa nature*, 6^e éd., 1933, I^{re} partie, et *De Deo uno*, I^{re} éd., 1938.

Saint Thomas n'admet pas qu'on puisse prouver a priori l'existence de Dieu, I^a, q. II, a. I, bien que la proposition *Deus est* soit *per se nota quoad se*, ou évidente par elle-même en soi et pour celui qui saurait ce qu'est Dieu : l'Être même subsistant dont l'essence implique l'existence actuelle ou de fait : *existentiam non solum signalant aut conceptam, sed exercitam in re extra animam*. Mais, dit-il, nous ne savons pas a priori ce qu'est Dieu, *nescimus de Deo quid est*; nous n'avons d'abord qu'une définition nominale de Dieu, conçu confusément comme cause première du monde, de tout ce qu'il y a de réel et de bon en lui. De cette notion abstraite de Dieu, fort différente de l'intuition immédiate de l'essence divine, nous ne pouvons pas déduire a priori son existence concrète ou de fait. Nous voyons sans doute a priori, que Dieu existe par soi, s'il existe de fait. Mais pour affirmer qu'il existe de fait (*existentia exercita*), il faut partir de l'existence de fait des réalités contingentes que notre expérience constate, et voir si elles exigent nécessairement une cause première qui corresponde réellement en dehors de notre esprit à notre notion abstraite ou définition nominale de Dieu. Cf. I^a, q. II, a. I, ad 2^{um} ; et a. 2, ad 2^{um}.

Cette position est celle du réalisme modéré, intermédiaire entre le nominalisme qui conduit à l'agnosticisme (on le verra chez Hume), et le réalisme excessif de l'intelligence, qui se trouve à des degrés divers chez Parménide, Platon, les néoplatoniciens, qui reparaît en un sens dans l'argument de saint Anselme, plus tard sous une forme très accentuée chez Spinoza, et aussi chez Malebranche et les ontologistes, qui croient avoir une intuition immédiate confuse, et non pas seulement une idée abstraite, de la nature de Dieu.

Toutes les preuves classiques de l'existence de Dieu admises par saint Thomas, I^a, q. II, a. 2, reposent sur le principe de causalité, dont les formules de plus en plus profondes sont les suivantes : tout ce qui arrive a une cause, tout être contingent (même s'il existait de fait *ab æterno*) demande une cause ; tout ce qui est, sans être par soi, dépend d'une cause qui est par soi. Plus clairement encore ce qui participe à l'existence (ce qui a part à l'existence et a une existence limitée) dépend en dernière analyse d'une cause qui doit être l'Existence même, l'Être par essence, d'une cause qui est à l'existence comme A est A, d'un être qui seul peut dire : Ego sum qui sum. Partout où il n'y a pas cette identité, mais composition, union de l'essence et de l'existence, il faudra remonter plus haut, car l'union est postérieure à l'Unité et la suppose.

En d'autres termes et plus simplement : le plus ne sort pas du moins, le plus parfait ne peut être produit par le moins parfait. S'il y a dans le monde des êtres qui arrivent à l'existence et qui disparaissent ensuite, s'il y a en lui des êtres qui n'ont qu'une vie temporaire et périssable, des hommes d'une sagesse fort limitée, d'une bonté bien restreinte, d'une sainteté qui a toujours ses imperfections, il faut qu'il y ait, au sommet de tout, Celui qui est de toute éternité l'Être même, la vie même, la sagesse même, la bonté même, la sainteté même. Autrement le plus sortirait du moins ; l'intelligence des hommes de génie et la bonté des saints proviendraient d'une fatalité matérielle et aveugle ; le plus parfait viendrait du moins parfait, contrairement au principe de causalité. Cette preuve générale contient virtuellement toutes les autres preuves a posteriori, qui sont toutes fondées sur le principe de causalité.

Pour voir la valeur de ces preuves, il faut noter que la cause qui est nécessairement requise par les faits et les réalités existantes que nous constatons, ne se trouve pas dans la série des causes passées ; le fils dépend sans doute du père et de l'aïeul ; mais le père et l'aïeul, qui souvent n'existent plus lorsque leur descendant existe encore, étaient aussi contingents que lui et autant que lui demandaient une cause ; ils avaient reçu l'existence, la vie, l'intelligence ; nul d'entre eux et aucun de leurs ascendants ne pouvait dire : je suis la vie.

De même, dans la série passée des générations animales, il n'y a aucun boeuf par exemple qui puisse rendre raison ou expliquer toute la race bovine ; il serait cause de lui-même, I^a, q. CIV, a. I. Bien plus, il ne répugne pas a priori, selon saint Thomas, I^a, q. XLVI, a. 2, ad 7^{um}, que cette série des causes contingentes passées n'ait pas eu de commencement, qu'il n'y ait pas eu un premier animal, un premier lion, un premier boeuf, etc. Même si cette série de causes contingentes n'avait pas commencé, elle dépendrait *ab æterno* d'une cause supérieure qui n'aurait pas reçu l'existence et la vie et qui pourrait la donner indéfiniment à

toutes les autres. Sans doute, dit saint Thomas, l'empreinte du pied dans le sable suppose le pied qui l'a produite, mais si celui-ci était *ab æterno* posé sur le sable, l'empreinte y serait aussi de toute éternité, et par rapport à elle le pied aurait une priorité non pas de temps, mais seulement de causalité ; il en serait de même de la cause première par rapport au monde si celui-ci existait *ab æterno*, il aurait une existence dépendante dès toujours de la cause suprême, qui domine le mouvement et le temps. Cf. *Cont. Gent.*, 1. II, c. XXXVIII.

La cause nécessairement requise par les faits et les réalités existantes que nous constatons, ne se trouve donc pas dans la série des causes passées, qui ne sont qu'accidentellement subordonnées, car les causes précédentes sont aussi pauvres que celles qui les suivent et ne sont pas nécessaires à l'existence de celles-ci; même leur ordre aurait pu être interverti. Cf. I^a, q. CIV, a. I. La cause nécessairement requise, dont nous, parlons, se trouve dans la série des causes essentiellement ou nécessairement subordonnées et actuellement existantes; d'elles dépendent nécessairement et actuellement les faits et les réalités que nous constatons. On l'appelle en métaphysique la cause propre, *causa propria, per se primo seu necessario et immediate requisita a suo erectu proprio*. C'est d'elle que parle saint Thomas, I^a, q. II, a. 2 : *ex quolibet effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse*; il ne dit pas *fuisse*. De ce que le fils continue d'exister, il ne s'ensuit pas que son père existe encore ; bien que la génération passive du fils ait eu pour cause propre la génération active du père, quant au devenir, *quoad ipsum fieri*, il ne s'ensuit pas *quoad esse*, que l'existence continue du fils dépende de celle du père. Le père a été cause propre de la génération de son fils, mais pas de son être, ni de sa conservation dans l'existence, cf. I^a, q. CIV, a. 1. Pour bien comprendre ce qu'est la cause propre, il faut remarquer que l'effet propre suppose nécessairement et immédiatement la cause propre comme les propriétés qui dérivent d'une nature supposent nécessairement et immédiatement celle-ci, comme les propriétés du cercle supposent la nature du cercle. Aristote (*Post. Anal.*, 1. I, c. IV, Comm. S. Thomae, lect. X : *de quarto modo dicendi per se*) donnait comme exemple : le meurtrier est cause du meurtre, la lumière éclaire, le feu chauffe.

L'application est facile : si le mouvement n'a pas en soi sa raison d'être, s'il n'est pas *ratio sui*, il faut, en vertu du principe de causalité, qu'il dépende d'un moteur, et en dernière analyse d'un moteur immobile, qui n'ait pas besoin d'être mû par un moteur supérieur, d'un moteur suprême qui soit au dessus du mouvement et de tout mouvement (local, qualitatif, quantitatif, vital, intellectuel ou volontaire), d'un moteur qui soit son action, l'agir même, au lieu de l'avoir reçu.

Cette série ascendante des causes actuellement existantes et nécessairement

subordonnées est par exemple celle-ci : le matelot est porté par le navire, le navire par les flots, les flots par la terre, celle-ci par le soleil qui l'attire, le soleil lui-même par un centre supérieur, mais on ne peut remonter à l'infini dans cette série des causes nécessairement subordonnées et actuellement existantes. S'il n'y avait pas un moteur suprême, il n'y aurait pas de cause du mouvement, et celui-ci, qui n'est pas *ratio sui*, qui n'a pas en soi sa raison d'être, n'existerait pas. Rien ne sert de recourir à un mouvement antérieur ou passé, il est aussi pauvre et a autant besoin d'explication que les mouvements que nous constatons en ce moment. Il faut de toute nécessité pour la machine du monde un moteur suprême, tout comme, pour expliquer le mouvement local des aiguilles d'une montre, il ne suffit pas de multiplier ses rouages, il faut qu'il y ait un ressort dont l'élasticité explique le mouvement des roues et celui des aiguilles elles-mêmes ; si le ressort est brisé, la montre s'arrête. La preuve est valide, à condition, nous l'avons dit plus haut, qu'on ne substitue pas à la motion divine le *concours simultané*, cf. p. 95 (fin du chapitre « L'acte et la puissance »).

De ce point de vue on voit la valeur des cinq preuves exposées par saint Thomas, I^a, q. II, a. 3 : 1. Si le mouvement n'a pas en soi sa raison d'être (qu'il s'agisse d'un mouvement corporel ou d'un mouvement spirituel de notre intelligence ou de notre volonté, c'est la même considération), il exige un *Premier moteur* (des corps et des esprits.). 2. S'il y a des causes efficientes nécessairement subordonnées et actuellement existantes, comme celles nécessaires en cette minute à la conservation de notre vie (pression atmosphérique, chaleur, etc.), il faut qu'il y ait une *Cause suprême* capable de donner aux autres la causalité et la vie et de les conserver. 3. S'il y a des êtres contingents qui peuvent ne pas exister, il faut qu'il y ait un *Être nécessaire* qui ait l'existence par soi et qui puisse la donner aux autres ; si, un seul point du temps, rien n'existait, éternellement rien ne serait ; et s'il n'y avait que des êtres contingents leur existence serait sans raison d'être. 4. S'il y a dans le monde des êtres plus ou moins parfaits, plus ou moins nobles, vrais et bons, c'est qu'ils participent diversement à l'existence, à la noblesse, à la vérité, à la bonté, ils n'en ont qu'une part ; en chacun d'eux il y a composition, union du sujet qui participe et de l'existence, de la bonté, de la vérité participées ; or le composé suppose le simple, comme l'union, du fait qu'elle participe à l'unité, présuppose l'unité : *quæ secundum se diversa suret non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causant, adunantem ipsa*, I^a, q. III, a. 7, et donc il faut nécessairement qu'il y ait au sommet de tout Celui qui seul peut dire, non pas seulement j'ai l'existence, la vérité et la vie, mais je suis l'Être, la Vérité et la Vie. 5. Enfin s'il y a dans le monde, dans les corps inanimés, dans les plantes, les animaux et l'homme, une activité naturelle qui tend

manifestement vers un bien convenable ou une fin, cette tendance ainsi ordonnée à une fin exige une intelligence ordonnatrice. Si les corps tendent vers un centre déterminé pour la cohésion de l'univers, si la plante et l'animal tendent à s'assimiler les aliments nécessaires et à se reproduire ; si l'œil et la vue sont pour la vision, l'oreille pour entendre, le pied pour la marche, les ailes pour le vol, l'intelligence humaine pour la connaissance du vrai, la volonté pour vouloir le bien, et si tout homme désire naturellement le bonheur, il faut que ces tendances naturelles ainsi manifestement ordonnées à un bien proportionné, à une fin, dépendent d'un Ordonnateur suprême, d'une intelligence supérieure qui connaisse les raisons d'être des choses. Il faut même que celle-ci soit la Sagesse même et la Vérité même ; autrement elle serait elle-même ordonnée à la sagesse et à la vérité, elle aurait donc besoin d'un Ordonnateur suprême qui soit à la Sagesse et à la Vérité ce que A est à A, ou comme A est A. Le composé suppose le simple ; l'union suppose l'unité et l'identité absolue. *Quod causam non habet primum et immediatum est* dit saint Thomas, *Cont. Gent.*, 1. II, c. XV, § 2, c'est-à-dire : *Ce qui n'a pas de cause doit être par soi et immédiatement* (non pas par l'intermédiaire d'autre chose) *l'Être même, ens per essentiam et non per participationem*.

2. *Valeur du fondement de ces preuves.* - Toutes ces preuves reposent sur le principe de causalité : ce qui est, sans être par soi, dépend en dernière analyse d'une cause qui est par soi. La négation de ce principe implique contradiction, car « un être contingent incausé » serait en même temps par soi et non pas par soi ; l'existence lui conviendrait sans pouvoir lui convenir, car ce serait un rapport positif de convenance de deux termes qui n'auraient rien de positif par où ils se conviendraient. Ce rapport de convenance de l'existence à un être contingent incausé est absolument intelligible.

Kant a objecté : il est intelligible pour nous, étant donnée la constitution de notre intelligence, mais il n'est peut-être pas absurde en soi.

A cela il faut répondre que l'absurde est ce qui répugne à l'existence, et il lui répugne parce qu'il est en dehors de l'être intelligible, objet de l'intelligence et sans aucun rapport possible avec lui. Par là l'absurde s'identifie avec ce qui est absolument intelligible. C'est le cas de *ce rapport de convenance entre deux termes qui ne se conviendraient nullement*. En d'autres mots : l'union incausée du divers est impossible : « *Qua secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unam, nisi per aliquam causam adunantem ipsa* » I^a, q. III, a. 7. On dit aussi communément : *causa unionis est unitas*. L'union participe seulement à l'unité, car elle comporte une diversité d'éléments unis, et donc l'union suppose une unité supérieure. Un ange ou un grain de sable sortant du néant sans aucune

cause, c'est là non pas seulement une affirmation gratuite comme celle d'un fait possible, dont on ignore l'existence, c'est une affirmation absolument inintelligible et absurde. Bref l'être par participation suppose nécessairement l'être par essence, et l'unité par participation suppose l'unité par essence. Nous avons exposé plus longuement cette défense du principe de causalité ailleurs, cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 6^e éd., 1933, p. 83 sq., 98 sq., 170-181.

On peut reprendre la défense de ce principe, non plus *secundum viam ascendentem inventionis*, mais *secundum viam iudicii*, en descendant de la notion d'Être par essence à celle d'être par participation. C'est ce que fait saint Thomas I^a, q. XLIV, a. I. Plusieurs aujourd'hui se placent à ce point de vue mais il faut commencer par la voie d'invention. Cf. C. Fabro, *La difesa critica del principio di causa*, *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 1936, p. 102-141, *La nozione metafisica di partecipazione sec, s. Tommaso*, 1939.

La négation du principe de causalité n'est pas, il est vrai, une contradiction aussi évidente que si l'on disait : le contingent n'est pas contingent, ou le contingent existe nécessairement par soi. Comme le remarque saint Thomas, I^a, q. XLIV, a. I, ad I^{um}, en niant le principe de causalité, on ne nie pas la définition du contingent *in 1^o modo dicendi per se*, mais on nie sa propriété immédiate *in 1^o modo dicendi per se* selon la terminologie d'Aristote (*Post Analyt.*, I. I, c. IV, lect. 10 S. Thomæ). Rejeter le second membre de cette distinction conduit à dire qu'on ne peut jamais déduire de la définition d'une chose ses propriétés, par ex. les propriétés du cercle. Et cette négation de la dépendance de l'être contingent à l'égard de sa cause, conduit à une véritable contradiction, car elle conduit à affirmer que l'union incausée du divers est possible, que l'existence convient positivement à un sujet contingent incausé, bien qu'il n'y ait rien par où elle puisse lui convenir; ce serait affirmer la convenance positive et actuelle de deux termes qui ne se conviennent nullement, ce qui est à la fois absolument inintelligible et absurde, parce que en dehors de l'être intelligible et sans aucun rapport possible avec lui. En dehors des propositions très manifestement contradictoires il en a d'autres qui contiennent, comme dans le système de Spinoza, une contradiction moins évidente, et parfois même une contradiction cachée ; par ex. certains n'ont pas vu la contradiction de cette proposition : *incorporalia possunt esse ex se in loco*, et pourtant il répugne que l'esprit pur soit par lui-même dans un lieu, car il est d'un ordre supérieur à l'espace (cf. S. Thomas, I^a, q. II, a. 1) : *incorporalia non esse in loco est propositio per se nota apud sapientes tantum*. Il y a même des contradictions dont la répugnance n'apparaît qu'à la lumière de la Révélation divine, par ex. si quelqu'un disait qu'il

y a quatre personnes en Dieu, c'est là une contradiction inévidente pour nous, mais évidente pour ceux qui savent de Dieu *quid est*, ce qu'il est, pour ceux qui ont la vision béatifique. Il y a bien des intermédiaires entre les contradictions absolument manifestes et les contradictions cachées ; la négation du principe de causalité approche beaucoup des contradictions *in terminis* absolument évidentes.

Si le principe de causalité ne peut être nié ou mis en doute, sans qu'on nie ou qu'on mette en doute celui de contradiction, il suit que les preuves classiques de l'existence de Dieu entendues dans leur vrai sens, ne peuvent être rejetées sans qu'on mette l'absurde à la racine de tout. Il faut choisir ou l'Être nécessaire et éternel qui seul peut dire : « je suis la vérité et la vie », ou bien l'absurdité radicale au principe de tout. Si Dieu est véritablement l'Être nécessaire, de qui tout dépend, il s'ensuit très évidemment que sans lui tout devient absurde, ou que l'existence de tout le reste devient impossible. De fait, si l'on ne veut pas admettre l'existence d'une cause suprême et éternelle, qui est l'Être même et la Vie même, on doit se contenter de l'évolution créatrice qui, n'ayant pas en soi sa raison d'être, ne peut être qu'une abstraction réalisée et une contradiction : un mouvement universel sans sujet distinct de lui, sans cause efficiente distincte de lui, sans direction déterminée, sans finalité, une évolution dans laquelle le plus parfait sort du moins parfait sans cause aucune. C'est contraire à tous les premiers principes de la pensée et du réel, aux principes de contradiction ou d'identité, de causalité efficiente et de finalité. Bref : sans l'Être nécessaire et éternel dont tout dépend, rien n'est et ne peut être. Affirmer, en niant l'existence de Dieu, l'existence de quoi que ce soit, c'est tomber dans une contradiction, qui n'apparaît pas toujours comme contradiction dans les termes ou immédiate, mais qui est pourtant, si on l'examine de près, une contradiction véritable. Si dans la doctrine de Spinoza beaucoup de conclusions, sans être immédiatement contradictoires dans les termes, le sont médiatement, à plus forte raison dans une doctrine athée qui nie l'existence de Dieu ; par suite l'agnosticisme qui doute de l'existence de Dieu peut être conduit de même à douter de la valeur réelle du principe de contradiction, premier principe de la pensée et du réel.

Telle est, selon l'école thomiste, la valeur des preuves classiques de l'existence de Dieu, telles que saint Thomas les a résumées dans la Somme théologique.

3. Point culminant vers lequel convergent les cinq preuves types de l'existence de Dieu. - Saint Thomas montre fort bien, I^a, q. III, a. 4, que ce sommet n'est autre que *l'Être même subsistant*. Ces cinq voies sont comme cinq arcs qui aboutissent à la même clef de voûte. Chacune en effet se termine à un attribut divin : premier moteur des corps et des esprits, première cause efficiente, premier nécessaire,

être suprême, suprême intelligence qui dirige tout. Or chacun de ces attributs ne peut appartenir qu'à Celui qui est l'Être même subsistant, et qui seul peut dire : *Ego sum qui sum*.

Le premier moteur doit être son activité même, or le mode d'agir suit le mode d'être, il doit donc être l'Être même. - *La cause première*, pour être incausée, doit avoir en elle la raison de sa propre existence. Or, elle ne peut se causer elle-même, car pour causer il faut être déjà. Elle n'a donc pas reçu l'existence, mais elle est l'existence même. - L'Être nécessaire implique aussi comme attribut essentiel l'existence, c'est-à-dire qu'il doit non pas seulement avoir l'existence, mais être son existence, ou l'existence même. - L'Être suprême, absolument simple et parfait, ne saurait non plus participer à l'existence, mais il doit être l'Être par essence. - La première intelligence qui ordonne tout, ne peut elle-même être ordonnée à l'être et à la vérité comme à un objet distinct ; il faut qu'elle soit l'Être même toujours actuellement connu. Il faut qu'elle puisse dire, non seulement : « j'ai la vérité et la vie », mais « je suis la vérité et la vie ».

Tel est le terme des preuves thomistes de l'existence de Dieu, le terme de la métaphysique ascendante qui s'élève des choses sensibles à Dieu, *via inventionis*, et le point de départ de la sagesse supérieure qui juge de tout, d'en haut, par les raisons suprêmes des choses, *via judicii*; cf. I^a, q. LXXIX, a. 9.

On voit par là que dans cet ordre des suprêmes raisons des choses, la vérité fondamentale, selon le thomisme, est celle-ci : *En Dieu seul l'essence et l'existence sont identiques*. Cf. N. del Prado, *De veritate fundamentali philosophicæ christianæ*, 1811.

C'est là en effet le principe suprême de la distinction réelle et essentielle de Dieu et du monde. Cette distinction réelle et essentielle apparaît d'abord parce que Dieu est *immuable* et le monde changeant (I^a, 2^a, 3^a via) ; elle se précise parce que Dieu est *absolument simple* et le monde composé (4^a et 5^a via) ; elle trouve sa formule définitive lorsque Dieu apparaît comme *Celui qui est*, tandis que tout ce qui existe en dehors de lui est seulement par nature: susceptible d'exister, est composé d'essence et d'existence. La créature *n'est pas* son existence, elle a l'existence après l'avoir reçue. Et si le verbe *est* exprime l'identité réelle du sujet et du prédicat, la négation *n'est pas* nie cette identité réelle.

Cela est vaguement saisi par le sens commun ou raison naturelle, qui a l'intuition confuse que le principe d'identité est la loi suprême du réel, comme il est celle de la pensée, et que la réalité suprême doit être à l'être, comme A est A, absolument une et immuable et par là même transcendante, réellement et essentiellement distincte de l'univers, qui, lui, est essentiellement divers et changeant. Ce point culminant de la raison naturelle, ainsi précisé par la raison philosophique, est en

même temps révélé en cette parole de Dieu à Moïse : *Ego sum qui sum*, Ex., III. On s'explique dès lors que la 23^e des XXIV thèses ait été formulée ainsi : *Divina Essentia per hoc quod exercitae actualitati ipsius ESSE identificatur, seu per hoc quod est IPSUM ESSE SUBSISTENS, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet sure infinitatis in perfectione*. Plus brièvement : *Solus Deus est ipsum esse subsistens, in solo Deo essentia et esse sunt idem*.

Mais cette proposition capitale qui revient constamment chez saint Thomas (cf. l'index de ses œuvres, la *Tabula aurea*, au mot *Deus*, n. 27), perd sa signification profonde lorsqu'on se refuse, comme Scot et Suarez, à admettre la distinction réelle en toute créature de l'essence et de l'existence.

Selon saint Thomas et son école : « Dieu seul est son existence, l'existence même imparticipée ; la créature n'est pas son existence, elle a une existence participée, reçue et limitée par la capacité réelle qui la reçoit, c'est-à-dire par son essence. » Cela est vrai en soi, *avant la considération de notre esprit*, et donc la composition d'essence et d'existence n'est pas seulement logique, mais *réelle*. (Cette proposition doit être d'une souveraine évidence, pour une créature intellectuelle qui voit Dieu immédiatement, qui voit *l'Ipsum esse subsistens*, et se compare avec lui.) S'il en était autrement, la créature n'étant plus un composé réel de puissance et acte, est acte pur, et ne se distinguerait plus réellement et essentiellement de Dieu. Cf. Garrigou-Lagrange, *La distinction réelle et la réfutation du panthéisme*, *Revue thomiste*, oct. 1938.

Cette vérité capitale n'est pas le moins du monde mise en doute par les thomistes, qui ont vu le formel constitutif de la nature divine, selon notre mode imparfait de connaître, dans *l'intelligere subsistens*, plutôt que dans *l'ipsum esse subsistens*. La différence de ces deux manières de voir est du reste moins grande qu'il ne paraît tout d'abord, car même les thomistes qui tiennent pour *l'ipsum esse subsistens*, enseignent d'abord avec saint Thomas, I^a, q. III, a. 1 et 2, que Dieu n'est pas un corps, mais un pur esprit ; c'est ensuite qu'il montre qu'il est l'Être même subsistant dans sa spiritualité absolue au sommet de tout, et qu'il est l'intelligence suprême et la vérité même qui ordonne tout (4^a et 5^a via).

Enfin tous les thomistes s'accordent à reconnaître que, s'il s'agit du *formel constitutif de Dieu*, non pas selon notre mode imparfait de connaître, mais *tel qu'il est en soi*, ce n'est ni *l'ipsum esse subsistens*, ni *l'ipsum intelligere subsistens*, mais la *Déité* même, qui ne peut être positivement connue *ut in se est*, que si elle est vue immédiatement, par la vision béatifique. En effet tandis que *l'ipsum esse subsistens* ne contient qu'*actu implicite* les attributs divins qu'il faut progressivement déduire de lui, la *Déité*, telle qu'elle est en soi, contient *actu*

explicite tous ces attributs dans son éminente simplicité ; et les bienheureux qui la voient immédiatement n'ont nul besoin évidemment de déduire d'elle les différentes perfections divines.

Nous sommes ainsi conduits à dire ce qu'est, selon saint Thomas et les thomistes, l'éminence de la Déité telle qu'elle est en soi et comment elle peut être connue.

CHAPITRE III - L'ÉMINENCE DE LA DÉITÉ

Cette question est traitée par saint Thomas et ses commentateurs I^a, q. XII et XIII ; nous soulignerons ce qui s'y trouve de capital et de caractéristique, à propos 1° de la vision béatifique, et 2° de la connaissance analogique de Dieu.

ARTICLE 1. - *Le caractère essentiellement surnaturel de la vision béatifique, I^a, q. XII.*

La Déité ou l'essence divine telle qu'elle est en soi ne peut être naturellement connue par aucune intelligence créée ou créable. L'intelligence créée bien atteindre Dieu, comme être et Premier être, *sub ratione communi et analogica entis* mais par ses forces naturelles elle ne peut atteindre positivement et proprement la Déité, *Deum sub ratione Deitatis*, Dieu dans sa vie intime, et surtout elle ne peut par, ses seules forces naturelles voir Dieu immédiatement ou l'atteindre *sicuti est, sub ratione Deitatis clare visæ. Deum nemo vidit unquam*, Joa., I, 18 ; *Lucem habitat inaccessibilem*, I Tim., VI, 16.

C'est là pour saint Thomas et son école une impossibilité absolue, qui dépend, non pas des décrets libres de Dieu, comme certains l'ont pensé, mais de la transcendance de sa nature. La raison en est que l'objet propre de l'intelligence créée c'est l'être intelligible qui lui est proportionné, c'est-à-dire tel qu'il apparaît dans le miroir des créatures, pour l'homme *in speculo sensibilium*, pour l'ange *in speculo rerum spiritualium*. Les facultés sont en effet spécifiées par leur objet formel, I^a, q. LXXVII, a. 3, l'intelligence humaine (naturellement unie aux sens à cause de sa faiblesse) par l'être intelligible des choses sensibles, l'intelligence angélique plus vigoureuse par l'être intelligible des réalités spirituelles, l'intelligence divine par l'essence divine elle-même, I^a, q. XII, a. 4. Dire que

l'intelligence, créée par ses seules forces naturelles, peut atteindre positivement et proprement l'essence divine, la Déité, et surtout la voir immédiatement, c'est dire qu'elle est spécifiée par le même objet formel que l'intelligence divine ; c'est dire que la créature intellectuelle est de même nature que l'intelligence divine, que Dieu même, qu'elle est un Dieu créé et fini, ce qui est contradictoire ; c'est la contradiction du panthéisme, qui confond la nature divine et les natures créées, et qui oublie que Dieu est Dieu et que la créature est créature. Il s'ensuivrait aussi que notre élévation à l'ordre de la grâce serait impossible, car déjà notre âme spirituelle par sa nature même serait, comme on le dit de la grâce sanctifiante, une participation formelle de la nature divine, et donc déjà notre intelligence naturelle atteindrait au moins l'objet formel de la foi infuse, et notre volonté naturelle atteindrait de même l'objet formel de l'espérance infuse et celui de la charité infuse ; dès lors ces vertus ne seraient plus essentiellement surnaturelles ou d'un autre ordre. Elles seraient seulement accidentellement infuses, comme la géométrie infuse. Il faudrait en dire autant pour l'ange.

Cette impossibilité pour une intelligence créée ou créable d'atteindre par ses seules forces positivement et proprement l'essence divine et surtout de la voir immédiatement est donc pour les thomistes une impossibilité absolue, métaphysique et physique, fondée sur la transcendance de la nature divine : les effets créés naturellement connaissables sont absolument inadéquats à la perfection souveraine de Dieu et ne peuvent nous la manifester telle qu'elle est en soi. Cf. I^a, q. XII, a. 12 : *creaturæ sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causæ non adæquantur. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri*. De même les créatures spirituelles sont des effets de Dieu inadéquats à sa puissance. Voir aussi *Contr. Gent.* l. I, c. 3.

Selon saint Thomas et son école, l'impossibilité de voir Dieu naturellement ne provient donc pas, comme le veut Duns Scot, d'un décret de la liberté divine, mais de la transcendance de la nature divine. Pour Scot, Dieu aurait pu vouloir que l'intelligence humaine puisse le voir naturellement, que la lumière de gloire et la vision béatifique soient une propriété de notre nature ou de celle de l'ange, mais de fait il ne l'a pas voulu ; ainsi la distinction, de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce serait contingente et reposerait sur un décret libre de Dieu. Cf. Scot, *In I^{am} Sent.*, dist. III, q. III, n. 24, 25. Il reste que pour Scot il y a en notre âme un appétit naturel inné de la vision béatifique *Prolog. Sent.*, q. I, et *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIX, q. X. On retrouve un vestige de cette doctrine scotiste dans la puissance obédientielle active de Suarez, *De gratia*, l. VI, c. V.

A cela les thomistes répondent : un appétit naturel inné de la vision béatifique, et

aussi une puissance obédientielle active seraient à la fois quelque chose d'essentiellement naturel (comme propriété de notre nature) et d'essentiellement surnaturel (comme spécifié par un objet essentiellement surnaturel). Aussi les thomistes n'admettent-ils qu'une puissance obédientielle passive ou aptitude de l'âme et de ses facultés à être élevée à l'ordre de la grâce. De plus ils disent généralement que le désir naturel de voir Dieu, dont parle saint Thomas, I^a, q. XII, a. 1, ne peut pas être un désir inné, mais élicite (postérieur à un acte naturel de connaissance) et un désir non pas absolu et efficace, mais conditionnel et inefficace, qui n'est réalisé que si Dieu veut gratuitement nous élever à l'ordre surnaturel. L'Église a condamné du reste en 1567 la doctrine de Baïus qui admettait un désir efficace ou d'exigence, tel que l'élévation à l'ordre de la grâce serait due, *debita*, à l'intégrité de notre nature, et non pas gratuite, ce qui conduit à la confusion des deux ordres, cf. Denz.-Bannw., n. 1021. Un désir naturel efficace serait un désir d'*exigence*, la grâce serait *due* à la nature.

Souvent saint Thomas a parlé du désir conditionnel et inefficace en général, c'est le *primum velle*, antérieur à l'intention efficace de la fin. Il en parle plusieurs fois, à propos de celle-ci. Tel par exemple chez l'agriculteur, le désir réel mais inefficace de la pluie, ou encore chez le marchand qui pendant un naufrage voudrait conserver ses marchandises, au lieu de les jeter à la mer. I^a II^{ae}, q. VI, a. 6. Saint Thomas parle de même de la volonté divine antécédente, conditionnelle et inefficace du salut de tous les hommes ; si elle était efficace tous seraient sauvés. I^a, q. XIX, a. 6, ad I^{um}.

Le désir naturel et inefficace de voir Dieu, I^a, q. XII, a. 1, provient de ce que notre intelligence cherche naturellement à connaître ce qu'est la cause première des choses créées ; or elle ne connaît naturellement cette cause que par des concepts analogiques très imparfaits et multiples, qui ne peuvent manifester la nature de la cause première telle qu'elle est en soi, en son absolue perfection et sa souveraine simplicité. En particulier ces concepts limités et multiples ne peuvent montrer l'intime conciliation des attributs divins, de la justice et de la miséricorde, de la bonté toute puissante et de la permission du mal physique et moral. D'où le désir naturel conditionnel et inefficace de voir Dieu immédiatement, si Dieu voulait gratuitement nous élever à cette vision immédiate.

L'objet de ce désir naturel inefficace n'est pas formellement surnaturel, mais matériellement seulement, disent les thomistes, car c'est sous la lumière naturelle de la raison qu'on connaît que cet objet est désirable, et ce qu'on désire ici c'est la vision immédiate de Dieu auteur de la nature, dont l'existence est naturellement connue ; il ne s'agit pas du désir surnaturel d'espérance ou de charité, qui, sous la

lumière de la foi, se porte vers la vision de Dieu *trine* et auteur de la grâce. Cf. *Salmanticenses*, In *I^{am}* q. xII, a. I, n. 75, 77. Ainsi est sauvegardé le principe : les actes sont spécifiés par leur objet formel, qui doit être du même ordre qu'eux. Il n'en serait pas de même s'il s'agissait d'un désir inné, *ad modum ponderis naturæ*, antérieur à la connaissance naturelle et spécifié par un objet formellement surnaturel.

Ce désir naturel est un signe de la possibilité de la vision béatifique ; il fournit en faveur de cette possibilité un argument de convenance très profond et qu'on peut toujours approfondir, mais non pas un argument apodictique. Tel est du moins le sentiment commun des thomistes, car il s'agit ici de la possibilité intrinsèque d'un don essentiellement surnaturel, de la vie éternelle, et ce qui est essentiellement surnaturel ne peut être naturellement démontré. Les mystères essentiellement surnaturels dépassent la portée des principes de la raison naturelle. Le concile du Vatican condamnera la doctrine selon laquelle *mysteria propria dicta possunt per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari*. Denz.-Bannw., n. 1816 et 1795. De même nous ne pouvons démontrer positivement la possibilité de la Trinité. Tout ce que l'intellect créé, humain ou angélique par ses seules forces peut prouver ici, c'est que les mystères essentiellement surnaturels, comme celui de la vie éternelle, ne sont pas impossibles, en ce sens que leur impossibilité ne saurait être démontrée.

Les thomistes s'accordent généralement à admettre cette proposition : *possibilitas et a fortiori existentia mysteriorum essentialiter supernaturalium non potest naturaliter probari, nec improbari, sed suadetur argumentis convenientire et sola fide firmiter tenetur*. Cf. *Salmanticenses*, In *I^{am}*, disp. I, dub. 3. C'est ce que nous avons établi plus longuement ailleurs, cf. Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, 1938, p. 264-269.

A la suite de saint Thomas toute son école tient aussi que le don gratuit de la lumière de gloire est absolument nécessaire pour voir Dieu immédiatement. *I^a*, q. XII, a. 5. Il est en effet absolument nécessaire que la faculté intellectuelle créée (angélique ou humaine), qui est intrinsèquement incapable de voir Dieu immédiatement, si elle est appelée à le voir, en soit rendue capable par un don qui l'élève à une vie toute nouvelle et qui surélève jusqu'à sa vitalité, de telle sorte que la vitalité de nos actes essentiellement surnaturels soit elle-même surnaturelle, *vita nova*, c'est ce qui montre toute l'élévation de la vie éternelle qui dépasse non seulement toutes forces mais toutes les exigences de toute nature créée ou créable. Cf. Jean de Saint-Thomas sur la vitalité de la vision béatifique, In *I^{am}*, q. XII, disp. XIV, a. 2, n. 17, 18, 23. Ici les thomistes diffèrent notablement de Suarez, *De gratia*, l. VI, c. V, et de Vasquez. Voir aussi les

Salmanticenses, In *I^{am}*, q. XII, disp. IV, dub. 4 et 5.

Saint Thomas et son école tiennent enfin au sujet de la vision béatifique qu'elle exclut toute idée créée, *omnem speciem creatam*, même toute idée infuse si parfaite qu'on la suppose. *I^{am}*, q. XII, a. 2. En effet une idée créée n'est intelligible que par participation, et par suite elle ne peut manifester tel qu'il est en soi Celui qui est l'Être même et *l'ipsum intelligere subsistens*, un pur éclair intellectuel éternellement subsistant.

Sans l'intermédiaire d'aucune idée créée, la vision béatifique atteint Dieu tel qu'il est en soi ; elle ne peut cependant le comprendre comme il se comprend infiniment lui-même, ou le connaître autant qu'il est connaissable, c'est ainsi qu'elle ne peut découvrir en lui la multitude infinie des êtres possibles qu'il peut produire. Elle l'atteint immédiatement, mais *finito modo*, avec une pénétration limitée et proportionnée au degré de charité ou du mérite *in via*. Ainsi dit saint Thomas, *I^a*, q. XII, a. 7, un disciple peut saisir tout un principe (sujet, verbe, attribut) sans saisir aussi bien que son maître la portée de ce principe, et surtout sans l'atteindre *totaliter*, c'est-à-dire sans .voir: tout ce qu'il contient virtuellement.

ARTICLE 2. - La connaissance analogique de Dieu *I^a*, q. XIII.

Si la Déité telle qu'elle est en soi, ne peut être connue naturellement, ni même surnaturellement *in via*, tant que nous n'avons que la foi infuse fondée sur la révélation divine, comment peut-elle être connue imparfaitement, de telle façon que cette connaissance quoiqu'imparfaite soit certaine et même immuable comme les vérités de foi ?

C'est la question de la valeur de la connaissance analogique (naturelle et surnaturelle) de Dieu, question sur laquelle les thomistes, les scotistes et Suarez ne sont pas parfaitement d'accord, car ils ne conçoivent pas de même l'analogie. Scot, on le sait, tend à admettre et même admet une certaine univocité entre Dieu et les créatures (*Op. Oxon.*, I, d. III, q. II, n. 5 sq. ; d. V, q. I ; d. VIII, q. III) et Suarez a certainement subi son influence sur ce point (cf. *Disp. Met.*, II, sect. 2, n. 34 ; XV, sect. 9 ; XXX et XXXI).

Quel est l'enseignement de saint Thomas et de son école ? Il est exposé surtout *I^a*, q. XIII ; tous les articles de cette question montrent l'éminence de la Déité, et ils peuvent se résumer dans une formule qui est devenue courante : les perfections divines sont en Dieu, non pas seulement *virtualiter*, mais *formaliter*

eminenter.

Quel est le sens exact de cette formule généralement reçue ? On le voit par les cinq premiers articles de I^a q. XIII que nous venons de citer. Ils expriment une doctrine qui s'élève au milieu et au dessus de deux positions opposées entre elles : celle des nominalistes qui aboutit à l'agnosticisme en renouvelant l'opinion attribuée à Maimonides (Rabbi Moyses) et un certain anthropomorphisme, qui cherche à substituer à l'analogie un minimum d'univocité.

Saint Thomas montre en effet dans les trois premiers articles de cette question :

a) que les perfections absolues (*perfectiones simpliciter simplices*) dont le constitutif formel n'implique pas imperfection et qu'il vaut mieux avoir que ne pas avoir, comme l'être, la vérité, le bien, la sagesse, l'amour, sont en Dieu formellement, car elles sont en lui *substantialiter* et *proprie* : d'abord substantiellement et non seulement d'une façon virtuelle et causale, car « Dieu est bon » ne signifie pas seulement qu'il est cause de la bonté des créatures ; à ce compte en effet, on pourrait dire que Dieu est corps, car il est cause des corps (a. 2) ; de plus ces perfections absolues sont en Dieu proprement, c'est-à-dire selon leur sens propre et non seulement selon un sens métaphorique, comme lorsqu'on dit que Dieu est irrité (a. 3).

La raison de cette double assertion, c'est que les perfections absolues à la différence des perfections mixtes ne comportent aucune imperfection dans leur raison formelle, *in suo significato formali*, bien qu'elles existent toujours selon un mode fini dans les créatures. Il est manifeste en effet que la cause première doit avoir éminemment toutes les perfections des créatures, qui n'impliquent pas imperfection et qu'il vaut mieux avoir que ne pas avoir. S'il en était autrement, la cause première n'aurait pu donner ces perfections aux créatures, car la perfection de l'effet doit se trouver dans la cause, et l'on ne peut la refuser à la cause première que si cela mettait en elle une imperfection. Ce point est communément admis par les théologiens. Les perfections absolues sont donc en Dieu substantiellement et au sens propre ou formellement.

b) Les noms qui expriment ces perfections absolues : être, vérité, bonté, etc., ne sont pas synonymes (a.4). Cette assertion qui est commune aux thomistes, aux scotistes et aux suaréziens, s'oppose aux nominalistes qui prétendaient qu'il n'y a qu'une distinction de raison raisonnante et quasi verbale entre les attributs divins, comme entre Tullius et Cicéron, parce que ces attributs s'identifient réellement en Dieu. S'il en était ainsi, comme on écrit indifféremment Cicéron à la place de Tullius et inversement, de même on pourrait indifféremment écrire justice divine pour miséricorde, et dire que Dieu punit par miséricorde et pardonne par justice, on aboutirait ainsi à l'agnosticisme complet, selon lequel Dieu est absolument inconnaissable.

c) Les perfections absolues sont attribuables à Dieu et aux créatures, non pas de façon univoque, ni de façon équivoque, mais analogiquement. Ceci précise l'expression reçue : *formaliter eminenter*, qui dès lors veut dire : *formaliter non univoce, sed analogice*. Saint Thomas en donne une raison profonde (a. 5) en ces termes qu'il faut citer dans sa langue à lui :

Omnis effectus non adaequans virtutem causa : recipit similitudinem agentis *non secundum eandem rationem* (c'est-à-dire par le contexte : non univoce), *sed deficienter* ; ita quod id quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo... Omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, præexistunt in Deo unite et simpliciter.

Ce texte est très important ; il montre ce qu'est l'analogie pour saint Thomas, et l'on sait que Suarez ne lui est pas resté fidèle sur ce point. Les suaréziens définissent souvent ainsi l'analogie : *analogia sunt quorum nomen est commune, ratio vero per nomen significata est SIMPLICITER EADEM, et SECUNDUM QUID DIVERSA*. Les thomistes disent au contraire : *analogia sunt quorum nomen est commune, ratio vero per nomen significata est SIMPLICITER QUIDEM DIVERSA in analogatis, et SECUNDUM QUID EADEM, id est similis secundum quamdam proportionem, seu PROPORTIONALITER EADEM*. Cf. Cajetanum, *De Analogia nominum*, c. 5 et 6 ; N. del Prado, *De verita fundamentali philosophiæ christianæ*, 1911, p. 196 ss.

Cette dernière formule coïncide parfaitement avec le texte de saint Thomas que nous venons de citer. I^a, q. XIII, a. 5. Dans le même article, il dit une seconde fois : *Non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens, de Deo et de homine dicitur*. La sagesse est seulement proportionnellement semblable en Dieu et en l'homme, car en Dieu c'est une connaissance supérieure qui est cause des choses, tandis qu'en nous c'est une connaissance supérieure causée ou mesurée par les choses. Et ainsi en est-il des autres perfections absolues.

Cette manière de parler de saint Thomas est tout à fait conforme avec ce qu'on enseigne communément en logique sur la distinction de l'analogue et de l'univoque. Ainsi on dit que le genre animal ou l'animalité est univoque, car elle désigne partout un même caractère, *rationem simpliciter eandem* : un corps doué de vie sensitive, bien que le ver n'ait pas les cinq sens extérieurs comme les animaux supérieurs. Au contraire le nom analogique de connaissance exprime une perfection essentiellement variée (*simpliciter diversa*), qui n'est que proportionnellement semblable dans la sensation et l'intellection, en ce sens que la sensation est au sensible, comme l'intellection à l'intelligible. De même *l'amour* n'est que proportionnellement semblable, suivant qu'il est sensitif ou spirituel. C'est pourquoi une perfection analogue, selon les thomistes, à l'opposé d'une perfection univoque, ne peut s'abstraire parfaitement des analogués, car

elle exprime une similitude de proportions qui ne se conçoit pas, sans qu'on conçoive *actu implicite* les membres de cette proportionnalité. Tandis qu'on peut abstraire parfaitement du lion et du ver de terre l'animalité ou le caractère d'un corps doué de vie sensitive, on ne peut abstraire parfaitement de la sensation et de l'intellection la connaissance. C'est pourquoi il est difficile de définir la connaissance en général de façon à ce que cette définition s'applique à la connaissance sensitive, à l'intellection humaine et l'intellection incréée.

De ce que la perfection analogique est seulement proportionnellement semblable, il suit, comme le note saint Thomas, De veritate, q. II, a. II, qu'il peut y avoir une distance infinie entre deux analogués, bien que la notion analogique se vérifie encore au sens propre, et non pas seulement au sens métaphorique dans les deux ; ainsi il y a une distance infinie entre l'être créé et l'être incréé, entre la sagesse humaine et la sagesse divine, bien que l'une et l'autre soit sagesse au sens propre du mot. Cela ne doit pas nous surprendre, car il y a déjà une distance immense, *sine mensura*, entre la sensation et l'intellection, qui, malgré leur différence essentielle, sont connaissance au sens propre de ce mot.

De plus la terminologie de saint Thomas et la définition thomiste de l'analogie, sont pleinement conformes à ces paroles du IV^e concile de Latran : *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin sit semper major dissimilitudo notanda*. Denz.-Bannw., n. 432. Ce qui revient à dire que la perfection analogique est *simpliciter diversa* dans les analogués, et *secundum quid* ou *proportionaliter eadem*, et non pas inversement.

Tout cela montre que lorsqu'on dit communément « les perfections absolues sont formellement en Dieu » cela doit s'entendre : *formaliter, non univoce, sed analogice, attamen proprie et non solum metaphorice*; ainsi déjà dans l'ordre créé, la sensation et l'intellection sont dites analogiquement mais proprement connaissances. Ainsi, dans la formule reçue *formaliter eminenter*, s'explique le premier adverbe ; reste à voir comment s'explique le second.

d) Que signifie *eminenter*, dans cette expression généralement admise *formaliter eminenter* ? - Il suit de ce qui précède, selon les thomistes, que le mode très éminent selon lequel les attributs divins sont en Dieu reste caché ; il n'est connu ici-bas et exprimé que de façon négative et relative, ainsi nous disons : sagesse non limitée, sagesse suprême, sagesse souveraine. Aussi dit saint Thomas : *Cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo describit et comprehendit rem significatam (distinctam ab essentia hominis, ab ejus esse, ab ejus potentia, etc.), non autem cum dicitur de Deo ; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem*. I^a, q. XIII, a. 5. Ainsi s'explique déjà l'adverbe *eminenter* dans l'expression *formaliter eminenter*, mais

il faut préciser encore.

De ce qui a été dit, il suit, contre Scot, que entre les perfections divines il ne peut y avoir une *distinction formelle actuelle ex natura rei*. Cette distinction, en effet, telle que Scot l'admet, est plus que virtuelle, car elle est antérieure à la considération de notre esprit. Or, une distinction qui précède la considération de notre esprit, si petite qu'elle soit, est déjà réelle, *in ipsa re, extra animam*; elle est par suite inconciliable avec la souveraine simplicité de Dieu. Et le concile de Florence affirme : *In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio*. Denz-Bannw., n. 703.

On ne peut donc admettre entre les attributs divins, qu'une distinction virtuelle, et même virtuelle mineure, en tant qu'un attribut contient les autres *actu implicite, non vero explicite*. Il les contient plus qu'un genre ne contient ses espèces, car le genre ne contient pas *acta implicite* les différences spécifiques qui lui sont extrinsèques, mais seulement *virtualiter*. Il faut cependant maintenir, contre les nominalistes, que les noms divins ne sont pas synonymes, que par ex. la justice et la miséricorde n'ont pas seulement entre elles une distinction quasi verbale comme Tullius et Cicéron.

Alors se pose pour les thomistes la question difficile : comment les perfections divines s'identifient-elles réellement en Dieu, sans se détruire, mais en restant en lui formellement (c'est-à-dire substantiellement, proprement et sans être synonymes). Il s'agit ici de la difficile conciliation de ces deux adverbes *formaliter eminenter*. Il peut paraître que le second détruit le premier. On comprend sans doute facilement que les sept couleurs de l'arc-en-ciel soient éminemment dans la lumière blanche, mais elles n'y sont que virtuellement (*eminenter virtualiter*) et non pas formellement ; en effet la lumière blanche n'est pas formellement bleue ni rouge, tandis que Dieu et même la Dêité est formellement vraie, bonne, intelligente, miséricordieuse. Dire qu'elle ne l'est que virtuellement (comme elle est virtuellement corporelle, parce qu'elle peut produire les corps), c'est revenir à l'erreur attribuée à Maimonide, et réfutée plus haut.

Comment les perfections divines peuvent-elles être formellement en Dieu, si elles s'identifient en lui ? Scot a répondu ; elles ne peuvent être formellement en Dieu que si en lui-même elles sont formellement distinctes, avant la considération de notre esprit. Cajétan a profondément examiné ce problème : comment les perfections divines peuvent-elles s'identifier, sans se détruire, et la solution qu'il en a donnée a été admise généralement par les thomistes comme conforme à la doctrine même de saint Thomas. *In I^{am} q. XIII, a. 5, n. 7*, il dit en substance : la sagesse et la miséricorde se détruiraient ou disparaîtraient si la première était identifiée formellement à la seconde ou la seconde à la première ;

mais elles ne se détruisent point et ne disparaissent point si elles sont identifiées à la perfection éminente d'ordre supérieur, qu'est la Dêité, elles peuvent être en elle *formaliter eminenter*. Il dit exactement, *ibid.*:

Sicut res, quæ est sapientia, et res quæ est justitia in creaturis, elewantur *in unam rem* superioris ordinis, scilicet Deitatem, et ideo sunt una res in Deo ; ita *ratio formalis* sapientia et *ratio formalis* justitia elewantur *in unam rationem formalem superioris ordinis*, scilicet rationem propriam Deitatis, et sunt una numero ratio formalis, *eminenter utramque rationem continens*, non tantum virtualiter ut ratio lucis continet rationem caloris, sed *formaliter*... Unde subtilissime divinum sancti Thomæ ingenium, ex hoc... intulit : Ergo alia est ratio sapientia in Deo, et alia sapientia in creaturis.

C'est-à-dire, comme le formule Cajétan, *ibid.*, n. 15 : *non est una ratio simpliciter, sed proportionaliter una*, comme il le dit dans son traité *De analogia nominum*, c. 6. La Dêité apparaît ainsi en sa raison formelle absolument éminente, supérieure à l'être, à l'unité, à la vérité, à la bonté, à la sagesse, à l'amour, à la miséricorde, à la justice, et c'est pourquoi elle peut les contenir éminemment et formellement. Cela revient à dire ce qui est admis par tous les théologiens, que la Dêité telle qu'elle est en soi et *clare visa* contient *actu explicite* toutes les perfections divines, et, en la voyant, les bienheureux n'ont certes pas besoin de déduire ces perfections, tandis que Dieu conçu comme l'Être même subsistant ne contient que *actu implicite* les attributs divins qu'il faut progressivement déduire de lui.

Les paroles de Cajétan que nous venons de rapporter donnent bien le sens thomiste de l'expression *formaliter eminenter*; *formaliter* signifie à la fois *substantialiter et non solum causaliter, proprie et non solum metaphorice, attamen analogice*. *Eminenter* exclut la distinction formelle actuelle des attributs divins et exprime leur identification, ou mieux leur identité en la raison formelle éminente de Dêité, dont le mode propre, qui en soi nous reste caché, ne peut être connu *in via* que négativement et relativement. C'est ainsi que l'on dit : c'est un monde transcendant qui exclut toute distinction réelle et formelle antérieure à la considération de notre esprit, de telle sorte qu'il n'y a en Dieu de distinction réelle que celle des personnes divines opposées entre elles : *In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio*. *Conc. Florent.*, Denz.-Bannw., n. 703.

Telle est selon les thomistes l'éminence de la Dêité. Cette doctrine est équivalement exprimée en ces textes de saint Thomas, I^a, q. XIII, a. 4 : Hæ: quidem perfectiones in Deo praexistunt *unite* et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur *divise et multipliciter*... Ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet *unum omnino simplex*, secundum hujusmodi

conceptiones imperfecte intellectum. I^a, q. XIII, a. 4, et encore : Rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ, quia omnibus eis respondet *unum quid simplex*, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repræsentatum. *Ibid.*, ad 2^{um} , De même, art. 5, corp.

Les attributs divins s'identifient donc sans se détruire dans l'éminence de la Déité. Ils sont en elle formellement, mais pas formellement distincts.

Bien plus les perfections divines, loin de se détruire, en s'identifiant dans l'éminence de la Déité, sont en elle, et seulement en elle, à l'état pur sans aucun mélange d'imperfection. Ainsi Dieu seul est l'Être même par essence, l'Intellection subsistante, la Bonté par essence, l'Amour subsistant.

Cette identification est plus facile à expliquer pour les perfections qui sont dans la même ligne et qui n'ont entre elles qu'une distinction virtuelle extrinsèque, fondée non pas en Dieu mais sur les créatures. Ainsi l'intelligence divine, l'intellection divine et la vérité divine toujours connue s'identifient manifestement, dès lors que Dieu apparaît comme l'intellection subsistante, *ipsum intelligere subsistens*.

Il est plus difficile d'expliquer l'identification des perfections qui appartiennent à des lignes différentes, comme l'intellection et l'amour, ou encore comme la justice et la miséricorde. Cependant ce qui précède montre qu'elles s'identifient dans la Déité, qui est éminemment et formellement intellection et amour, miséricorde et justice. Des expressions comme « lumière de vie », « connaissance affective », « regard aimant », « amour terrible et doux » font pressentir cette identification, qui ne peut être clairement connue que par la vision béatifique dont l'objet propre et immédiat est *Deitas clare visa, super ens, super unum etc.* C'est ce que les grands mystiques, comme la Bienheureuse Angèle de Foligno appellent « la grande ténèbre », car la splendeur éclatante donne l'impression de l'obscurité à l'esprit encore trop faible pour la supporter, comme le soleil paraît obscur à l'oiseau de nuit.

Pour la même raison il n'y a pas de distinction formelle-actuelle, mais seulement une distinction virtuelle-mineure entre l'essence divine et les relations divines qui constituent les trois personnes divines, par ex. entre la nature divine communicable et la paternité incommunicable au Fils et au Saint-Esprit. C'est ce qui fait dire à Cajétan :

Secundum se, non quoad nos loquendo, est in *Deo unica ratio formalis*, non pure absoluta, nec pure respectiva, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis, sed *eminentissime ac formaliter* continens et quidquid absolutæ perfectionis est et quidquid Trinitas respectiva exigit... Quoniam *res divina* prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super*

unum, etc. In I^{am}, q. XXXIX, a. I, n. 7.

Pour la même raison la réalité divine telle qu'elle est en soi est supérieure à l'absolu et au relatif qu'elle contient formellement-éminemment.

ARTICLE 3. - *Corrolaires.*

De cette haute doctrine de l'éminence de la Dénité dérivent une foule de corollaires. Nous en noterons ici trois très importants en dogmatique.

a) On voit par là que la raison par ses seules forces, en constatant ainsi la transcendance et l'inaccessibilité de la Dénité, peut démontrer l'existence en Dieu d'un ordre de vérité et de vie qui reste inaccessible à toute connaissance naturelle créée, c'est-à-dire d'un ordre de vérité et de vie surnaturelles ; la raison ne l'atteint ainsi que négativement, comme l'existence de quelque chose qui est naturellement inaccessible. Cela revient à dire que la Dénité, objet propre de l'intelligence divine, dépasse manifestement les forces naturelles de toute intelligence créée et créable. C'est ce que dit saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. I, c. III, n. 3 *Quod sint aliqua intelligibiliorum divinarum, quæ humanæ rationis penitus excedunt ingenium, manifestissimum est.* Quelques lignes plus bas, il montre que la Dénité comme telle est inaccessible à la connaissance naturelle des anges. Nous avons longuement développé ailleurs cette conséquence, cf. *De Revelatione*, t. I, c. XI, p. 347-354.

b) Il suit encore de là que la *grâce sanctifiante*, qui est définie « une participation de la nature divine », est vraiment une participation physique, formelle et analogique de la *Dénité telle qu'elle est en soi*, et non pas seulement telle qu'elle est conçue par nous, comme Être subsistant, ou Intellection subsistante. C'est pourquoi la grâce sanctifiante consommée sera principe radical de la vision béatifique qui atteint la Dénité *sicuti est*. De ce point de vue supérieur on voit qu'il ne faut pas accorder trop d'importance à la question : la grâce est-elle une participation de l'infinité divine ; certainement elle n'est pas subjectivement une participation de l'infinité divine, car participation dit limitation ; mais elle nous ordonne à voir *sicuti est* la Dénité, dont elle est la participation formelle.

Déjà les minéraux ressemblent analogiquement à Dieu comme être, les plantes lui ressemblent en tant qu'elles ont la vie, l'homme et l'ange par nature lui ressemblent en tant qu'ils sont intelligents, la grâce seule lui ressemble en tant que Dieu est Dieu, selon sa *Dénité*, dont la grâce est une participation.

c) Enfin cette doctrine de l'éminence de la Dénité, explique pourquoi nous ne

pouvons *in via* connaître l'intime conciliation de la volonté salvifique universelle et de la gratuité de la prédestination. Ce serait connaître comment se concilient intimement dans l'éminence de la Déité l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la suprême liberté, qui a miséricordieusement choisi celui-ci plutôt que celui-là. Cette contemplation théologique de l'éminence de la Déité, si elle est unie à l'amour de Dieu, peut disposer à recevoir la contemplation infuse, qui procède de la foi vive éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse ; celle-ci atteint dans l'obscurité d'une façon supérieure et ineffable la Déité, que saint Paul, I Tim., VI, 16, appelle « la lumière inaccessible, que nul homme n'a vue ni ne peut voir », tant qu'il n'a pas reçu la lumière de gloire.

CHAPITRE IV - LA SCIENCE DE DIEU

La doctrine de saint Thomas sur la science ou la connaissance intellectuelle de Dieu, si on la considère en ses principes, se ramène à ces lignes essentielles. Cf. I^a, q. XIV.

ARTICLE I. - La science de Dieu en général.

L'immatérialité est la raison pour laquelle un être est connaissant, et plus il est immatériel, plus il est connaissant. Or, Dieu est souverainement immatériel, car il dépasse non seulement les limites de la matière, mais toute limite d'essence, puisqu'il est l'Être même, infiniment parfait. Il est donc souverainement intelligent. A. I.

Il se connaît lui-même et se comprend autant qu'il est connaissable, c'est-à-dire infiniment, a. 2 et 3 ; bien plus, comme il est Acte pur, il n'y a pas en lui une faculté intellectuelle distincte de l'acte d'intellection, et de l'objet divin connu, mais il est la Pensée même ou l'intellection éternellement subsistante. Pour se connaître, il n'a pas besoin comme nous de se former une idée de lui-même, un verbe intérieur qui soit comme un accident, un mode de sa pensée, car son essence n'est pas seulement intelligible en acte, mais elle est la Vérité même toujours actuellement connue, *non solum intelligibilis in actu, sed intellecta in actu*. Si la Révélation nous dit que Dieu le Père s'exprime en son Verbe, ce n'est

pas par indigence, par le besoin de se faire une idée de lui-même, mais par surabondance ; du reste le Verbe divin n'est pas accidentel, comme le nôtre, mais substantiel. Il n'y a donc dans l'Acte pur aucune distinction entre le sujet connaissant, l'intelligence, l'intellection, l'idée et l'essence divine connue. Son acte de pensée ne peut être un accident de sa substance ; il s'identifie avec elle.

A. 4. Comme l'avait dit Aristote, Dieu est la Pensée de la Pensée, un pur éclair intellectuel éternellement subsistant, *ipsum intelligere subsistens*.

Comment Dieu connaît-il ce qui n'est pas lui, les réalités possibles, celles actuellement existantes et les événements futurs ? Saint Thomas, a. 5, montre d'abord que la connaissance divine ne peut, comme la nôtre, dépendre des choses créées, être mesurée par elles ; ce serait admettre en Dieu une passivité, qui est inconciliable avec la perfection de l'Acte pur. Bien au contraire les choses ne sont possibles, existantes et futures qu'en dépendance de l'Être par essence, car il est clair que rien ne peut exister en dehors de lui sans un rapport de causalité ou de dépendance à son égard. Aussi saint Thomas, a-t-il écrit : *Alia a se videt Deus non in ipsis (dependenter ab ipsis), sed in seipso, ibid.*, a. 5 ; tandis que nous ne connaissons les choses divines et les spirituelles que dans le miroir des choses sensibles, ou d'en bas, Dieu connaît les choses sensibles et toutes les réalités créées d'en haut en lui-même, en sa spiritualité absolue. Il faut donc dire, et c'est la solution du problème : Dieu connaît parfaitement tout ce qu'il est, tout ce qu'il peut, tout ce qu'il veut réaliser dans le temps, tout ce qu'il réalise actuellement, tout ce qu'il voudrait réaliser s'il n'avait en vue une fin plus haute, et enfin tout ce qu'il permet pour un bien supérieur. Tout cela s'exprime aisément sans néologisme, sans terminologie spéciale, il suffit des termes généralement reçus, pourvu qu'on en pénètre bien le sens. Ainsi il connaît en *lui-même* tout ce qui est connaissable, tout ce à quoi s'étend son omniscience.

Dès lors en effet que Dieu connaît tout ce qu'il peut produire, il connaît tous les possibles, leur multitude absolument innombrable et véritablement infinie ; tout ce qui ne répugne pas à l'existence, tous les mondes possibles et les multiples combinaisons de chacun. A. 6.

Connaissant tout ce qu'il veut réaliser dans le temps et tout ce qu'il réalise actuellement, Dieu connaît tous les êtres qui se succèdent dans le temps et tous leurs actes et il les connaît non pas seulement en général de façon confuse, mais en particulier et distinctement, a. 6, car tout ce qu'il y a de réel en eux vient de lui comme de la cause première, même la matière qui est le principe d'individuation des corps. Les moindres particularités des créatures sont encore de l'être, du réel, qui ne peut être produit sans que Dieu le réalise, soit sans le concours des causes secondes (création), soit avec leur concours (motion). La science divine des choses n'est donc pas discursive, mais intuitive, c'est

l'intuition que Dieu a de tout ce qu'il peut réaliser et réalise. A. 7.

Cette science divine est cause des choses, en tant qu'elle s'unit à la volonté divine qui, parmi tous les possibles, veut librement réaliser ceux-ci plutôt que les autres. A. 8. La science divine des possibles, ne supposant aucun décret de la volonté divine, s'appelle science de simple intelligence. La science divine, qui porte sur les réalités existantes, passées ou futures, du fait qu'elle suppose un décret de la volonté divine s'appelle science d'approbation à l'égard de tout ce qu'il y a de réel et de bon dans l'univers.

Dieu connaît le mal par opposition au bien et en tant qu'il ne l'empêche pas, ou le permet. A. 10. Nul mal physique ou moral ne peut arriver sans que Dieu le permette pour un bien supérieur. Et donc par cela seul que Dieu connaît tout ce qu'il permet, il connaît tout le mal qui est, a été et sera dans le monde.

ARTICLE 2. - *Que faut-il entendre par la science des futurs conditionnels ?*

Cela dérive de ce qui précède. Le bien opposé au mal permis, Dieu ne l'a pas efficacement voulu, mais il a pu *le vouloir conditionnellement*. En ce sens il voudrait conserver la vie de la gazelle, s'il ne permettait pas sa mort pour la vie du lion ; il empêcherait la persécution, s'il ne jugeait bon de la permettre pour la sanctification des justes et la gloire des martyrs ; il voudrait le salut de tel pécheur, de Judas par exemple, s'il ne permettait pas sa perte pour manifester la justice divine.

Dieu connaissant tout ce qu'il *voudrait* réaliser et tout ce qu'il réaliserait, s'il n'y renonçait pas pour une fin plus haute, connaît ainsi les *futurs conditionnels* ou *futuribles*, qui supposent un décret conditionnel de la volonté divine. Les futuribles sont en effet un milieu entre les possibles et les futurs ; ce serait une grave erreur de les confondre avec les possibles. Tel est l'enseignement de tous les thomistes, en quoi ils s'opposent à la théorie moliniste de « la science moyenne », ou de la connaissance divine des futurs libres conditionnels antérieurement à tout décret divin. Cette théorie, aux yeux des thomistes, conduit à admettre en Dieu une *dépendance*, une *passivité* de sa science, à l'égard d'une détermination d'ordre créé qui ne viendrait pas de lui. Si Dieu, disent les thomistes, n'est pas *déterminant*, il est *déterminé*, il n'y a pas de milieu. Ce dilemme leur paraît insoluble.

La science que Dieu a des futurs contingents ne porte pas sur eux comme futurs, mais comme présents dans l'éternité. Cette science en effet n'est pas mesurée par

le temps, elle n'attend pas l'arrivée des événements pour les connaître ; elle est mesurée, comme l'être de Dieu, par l'unique instant de l'immobile éternité, qui enveloppe toute la durée des siècles : *æternitas ambit totum tempus*. Ainsi le sommet d'une pyramide correspond à chacun des points de sa base et un observateur placé sur le sommet d'une montagne voit d'un seul regard toute une armée qui défile dans la vallée (a. 13). Mais il est bien évident, comme le remarquent tous les thomistes, que tel événement futur, ne serait pas *présent dans l'éternité*, si Dieu ne l'avait pas *voulu* ou tout au moins *permis*, suivant qu'il s'agit d'un bien ou d'un mal. Il est clair par exemple que la conversion de saint Paul plutôt que sa résistance n'est présente de toute éternité au regard de Dieu; que parce que Dieu l'a voulue, et le péché de Judas que parce que Dieu l'a permis.

Ainsi à l'égard des événements, qui en eux-mêmes sont futurs; la connaissance divine reste intuitive, car c'est la connaissance de ce que Dieu veut réaliser, réalise ou de ce qu'il permet. Il voit son action réalisatrice qui est éternelle, bien que l'effet de celle-ci soit temporel et ne se produise qu'à l'instant choisi, par Dieu de toute éternité. Il voit aussi ses éternelles permissions en vue d'un bien supérieur, dont lui seul est juge.

Nos actes libres et salutaires Dieu les voit de toute éternité dans la décision éternelle qu'il prend de nous donner sa grâce pour les accomplir. Il les voit dans sa lumière à lui, il les voit librement accomplis, sous sa grâce, qui *fortiter et suaviter*, actualise: notre liberté au lieu de la détruire, il les voit concourir à sa gloire et à la nôtre. C'est ce que montre plus explicitement la doctrine thomiste relative à la volonté divine.

CHAPITRE V - LA VOLONTÉ DE DIEU ET SON AMOUR

L'intelligence divine, qui connaît le bien suprême, ne peut pas exister sans la volonté divine qui aime et veut le bien, et se complaît en lui. Cette volonté ne peut être, comme en nous, une simple faculté de vouloir ; elle serait imparfaite si elle n'était pas par elle-même toujours en acte, et l'acte premier de la volonté, c'est l'amour du bien, amour tout spirituel comme l'intelligence qui les dirige ; tous les actes de volonté procèdent en effet de l'amour du bien, qui a pour conséquence la haine du mal. Il y a donc nécessairement en Dieu un acte tout

spirituel et éternel d'amour du bien, du souverain Bien qui n'est autre que l'infinie perfection de Dieu la plénitude de l'être. Cet acte d'amour est parfaitement spontané, mais il n'est pas libre ; il est au dessus de la liberté : Dieu s'aime nécessairement lui-même, parce qu'il est la bonté infinie, qui ne peut pas ne pas être aimée lorsqu'elle est immédiatement connue telle qu'elle est en soi ; Dieu s'aime infiniment et cet amour s'identifie avec le souverain Bien toujours aimé. Cf. I^a, q. XIX, a. I, q. XX, a. I.

ARTICLE 1. - *Souveraine liberté de la volonté divine.*

De ces principes communément reçus, saint Thomas déduit que Dieu, comme l'enseigne la Révélation, veut très librement l'existence des créatures, sans aucune nécessité ni physique, ni morale. Il est incliné sans doute à la vouloir, car le bien est diffusif de soi, la bonté est communicative ; mais c'est très librement qu'il crée, car sa souveraine bonté peut exister sans aucune créature, et celles-ci ne peuvent accroître en rien son infinie perfection. Le bien sans doute est diffusif de soi, mais il faut distinguer l'aptitude à se communiquer et la communication actuelle. De plus cette communication actuelle dans les causes déterminées *ad unum* ou nécessaires est elle-même nécessaire, ainsi le soleil éclaire et réchauffe, tandis que dans les causes libres ou non déterminées *ad unum*, cette communication actuelle est libre, ainsi le sage communique librement sa sagesse et sa bonté. Ainsi encore Dieu crée librement, et la communication qu'il nous fait d'une participation de sa bonté ne rend pas Dieu lui-même plus parfait, c'est la créature qui est perfectionnée par le don reçu.

Tandis que Leibniz disait : Dieu ne serait ni bon ni sage s'il n'avait pas créé, *Théod.*, c. 7, Bossuet répondait : « Dieu n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers. » C'est l'expression très simple et splendide de la doctrine contenue dans l'article 3 de la question XIX de saint Thomas. L'acte créateur n'ajoute pas à Dieu une perfection nouvelle, *non melioratus est Deus*. Cet acte libre s'identifie du reste avec l'amour que Dieu se porte à lui-même, mais à l'égard de Dieu cet acte d'amour spontané (*non coactus*) est nécessaire, et à l'égard des créatures il est libre, car les créatures n'ont pas droit à l'existence, et Dieu n'a pas besoin d'elles pour posséder son infinie perfection et y trouver sa béatitude essentielle. La fin qui attire à elle et l'agent qui agit perfectionnent, mais ne sont pas par là-même rendus plus parfaits. On voit par cet article 3 de la question XIX quelle distance sépare ici saint Thomas de Platon et d'Aristote, pour qui le monde est

une irradiation nécessaire de Dieu.

ARTICLE 2. - *En quel sens faut-il dire que la volonté divine est cause des choses (a. 4) ?*

Ce n'est pas seulement en ce sens que Dieu les produit et les conserve librement, mais en ce sens qu'il les produit et les conserve par sa volonté. En cela il diffère par exemple de l'homme, qui engendre librement sans doute, mais en raison de sa nature même et non pas par volonté ; d'où il suit que l'homme ne peut engendrer qu'un homme et non pas des êtres d'espèce différente.

Saint Thomas formule très exactement à ce sujet (a. 4) le principe d'induction : une même cause naturelle ou déterminée *ad unum*, dans les mêmes circonstances produit toujours le même effet, l'homme engendre l'homme, le boeuf engendre le boeuf

Agens naturale secundum quod est tale, agit, unde quamdiu est tale non facit nisi tale ; omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum (seu limitatum), sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo, quod est impossibile (q. VII, a. 2). Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.

C'est la réfutation d'une des principales thèses de l'averroïsme. Les effets les plus variés procèdent de l'infinie perfection de Dieu *selon la détermination de sa volonté et de son intelligence* (ibid., a. 4). Ce vouloir de Dieu n'a pas de cause extérieure à lui, et il n'y a pas en Dieu deux actes : le vouloir de la fin et celui des moyens ; mais un seul et même acte par lequel il veut la fin et les moyens pour elle : *vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc* (ibid., a. 5).

On s'explique dès lors que la volonté efficace de Dieu s'accomplit toujours infailliblement, c'est le sens de la parole du Psaume CXXXIV, 6 *Omnia quæcumque voluit Deus, fecit*. Rien de réel et de bon en effet ne peut arriver en dehors de la causalité universelle de Dieu, car nulle cause seconde ne peut agir qu'avec son concours, et le mal n'arrive jamais sans une permission divine (ibid., a. 6).

Mais cela pose la question de la *volonté inefficace*, surtout de celle par laquelle Dieu veut sauver tous les hommes, alors que de fait tous ne sont pas sauvés.

Comment concevoir en Dieu cette volonté inefficace ? Saint Thomas (ibid., a. 6, ad I^{um}) répond : c'est une volonté conditionnelle, dite *antécédente*, qui porte sur ce qui est bien en soi, indépendamment des circonstances, par exemple le salut de tous, mais non pas sur le bien considéré *hic et nunc* ; or il n'est réalisable et réalisé que *hic et nunc*. Cette volonté conditionnelle reste inefficace, parce que Dieu permet que tel bien n'arrive pas, que les créatures défectibles défaillent parfois, que tel mal se produise ; il le permet pour un plus grand bien, dont lui seul est juge. Ainsi il permet pour une fin plus haute que bien des fruits de la terre n'arrivent pas à maturité, que tel animal devienne la proie d'un autre, que la persécution éprouve les justes, que des pécheurs ne se convertissent pas et meurent dans l'impénitence finale. Il le permet pour un bien supérieur, par exemple pour manifester sa justice contre l'obstination dans le mal.

Tel est pour saint Thomas et son école le sens de la distinction entre la volonté divine *antécédente* (et inefficace) et la volonté *conséquente* (ou efficace). Cette distinction ainsi comprise est, selon les thomistes, le fondement suprême de la distinction entre la *grâce suffisante* (qui dépend de la volonté antécédente ou conditionnelle et inefficace) et de la *grâce efficace* (qui dépend de la volonté conséquente ou absolue et efficace). La grâce suffisante rend l'accomplissement des préceptes réellement possible, elle donne le pouvoir réel de les accomplir ; la grâce efficace nous donne de les accomplir librement et effectivement *hic et nunc*. Et il y a plus dans l'accomplissement du précepte que dans le pouvoir réel de l'accomplir, comme il y a plus dans l'acte de vision que dans la faculté de voir. Il faut surtout lire sur ce point I^a, q. XIX, l'article 8 très longuement commenté par les thomistes.

Par exemple, Dieu de toute éternité a voulu efficacement (volonté conséquente) la conversion de saint Paul ; celle-ci arrive infailliblement mais librement, car la volonté divine porte *fortiter et suaviter*, sans la violenter, la volonté de Paul à se convertir. Au contraire Dieu n'a pas voulu efficacement la conversion de Judas après sa faute ; il l'a voulue d'une façon conditionnelle et inefficace (volonté antécédente), et il a permis l'impénitence finale de Judas pour des motifs supérieurs, parmi lesquels il y a la manifestation de la justice divine. Nous avons plus longuement exposé ailleurs cette doctrine *De Deo uno*, 1938, P. 410-434, et *Revue thomiste*, mai 1937, *Le fondement suprême de la distinction des deux grâces, suffisante et efficace*. Il faut remarquer que résister à la grâce suffisante est un mal qui ne vient que de nous, tandis que ne pas lui résister est un bien, qui en dernière analyse vient de Dieu, auteur de tout bien. De plus si riche que soit la grâce suffisante dans l'ordre du *pouvoir prochain*, elle diffère de la grâce efficace qui fait effectivement *poser l'acte salutaire*. Dire que celui n'a pas la grâce

efficace, qui fait poser l'acte, n'a pas le pouvoir de le poser, la puissance réelle d'agir, c'est dire que celui qui dort est aveugle, que du fait qu'il n'a pas l'acte de vision, il n'a pas non plus la *faculté* de voir.

De cette doctrine de l'efficacité de la grâce s'éloigne le molinisme qui refuse d'admettre que la grâce efficace soit efficace de soi ou intrinsèquement, parce que Dieu l'a voulu ; elle ne serait efficace que d'une façon extrinsèque, par notre consentement prévu par Dieu par la science moyenne. Cf. Molina, *Concordia*, éd. Paris, 1876, p. 230. 356, 459. 565. 51.

ARTICLE 3. - *Le dilemme des thomistes.*

Ils répondent à leurs adversaires par le dilemme suivant : si Dieu n'est pas déterminant, il est déterminé: la science moyenne est dépendante de nos déterminations libres, qui formellement comme déterminations, même en ce qu'elles ont de réel et de bon, ne viennent pas de Dieu.

La volonté de Dieu et sa motion efficace, loin de violenter la liberté du pécheur au moment de sa conversion, actualisent cette liberté et la portent fortement et suavement à se déterminer dans le bon sens. De toute éternité Dieu a voulu efficacement que Paul se convertît à telle heure sur le chemin de Damas et se convertît librement ; la volonté divine est descendue à tout ce détail, et elle s'accomplit infailliblement en actualisant, sans la violenter, la liberté créée. De même Dieu a voulu efficacement de toute éternité que Marie, le jour de l'Annonciation, donnât librement son consentement à la réalisation du mystère de l'Incarnation et cette volonté divine infailliblement s'accomplit.

Sur ce point de doctrine les thomistes ont beaucoup écrit contre le concours simultané de Molina et de Suarez et contre une motion divine *indifférente* qui pourrait être suivie de fait de l'acte mauvais ou de l'acte bon. Ils ont défendu les décrets divins prédéterminants et la prémotion physique, en insistant sur ceci que cette prédétermination n'est pas nécessitante, puisqu'elle actualise en nous et avec nous le *mode libre* de notre choix volontaire au lieu de le détruire. Si une créature très aimée peut nous conduire à vouloir librement ce qu'elle veut que nous voulions, à plus forte raison Dieu créateur qui est plus intime à nous que nous-mêmes. Nous avons longuement exposé sur ce point la manière de voir des thomistes, dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, articles *Prémotion physique*, col. 31-77 et *Prédestination*, col. 2940-2958 et 2983-2989.

Nous voudrions seulement noter ici le rapport de la doctrine thomiste sur ce

point avec les principes généralement reçus par tous les théologiens. Tous les théologiens admettent que ce qu'il y a de meilleur dans l'âme des saints ou des justes, qui sont encore sur la terre, vient de Dieu. Or, qu'est-ce qu'il y a de meilleur en leur âme, tant qu'ils sont encore dans les conditions du mérite ? *C'est la détermination libre de leurs actes méritoires*, surtout de leurs actes de charité. Il est clair en effet que la grâce sanctifiante, supérieure à la nature même de l'âme qui la reçoit, et les vertus infuses, en particulier la charité, sont ordonnées aux actes libres et méritoires, surtout à l'acte libre d'amour de Dieu et du prochain. Cet acte n'est ce qu'il est que par *la détermination libre* qui le constitue ; sans elle, il n'y aurait pas de mérite et la vie éternelle doit être méritée. Et donc cette *détermination comme telle* doit venir de Dieu, qui seul peut la susciter en nous par sa grâce. Pensons à ce qu'il y a eu de meilleur dans l'âme de saint Pierre et de saint Paul au moment de leur martyre ; pensons aussi aux mérites de Marie au pied de la croix, et enfin à la détermination libre et méritoire de l'acte d'amour de la sainte âme de Jésus, surtout lorsqu'il dit sur le calvaire : *Consummatum est*.

Selon le molinisme, cette détermination libre de l'acte méritoire *non est a Deo movente*, elle ne vient pas de la motion divine, mais seulement de nous, en présence de l'objet proposé par Dieu, et d'une grâce de lumière et d'attrait objectif qui sollicite aussi bien celui qui ne se convertit pas que celui qui se convertit. Cf. Molina, *Concordia*, éd. Paris, 1876, p. 51, 565. Le concours simultané est aussi également donné aux *deux*.

Si l'on soutient que ce qui vient de Dieu, c'est seulement la nature et l'existence de l'âme et de ses facultés, la grâce sanctifiante, la grâce actuelle par manière d'attrait objectif, comme la proposition du bien qui attire, et aussi le concours général ou une motion divine indifférente sous laquelle l'homme peut vouloir soit le bien, soit le mal ; si l'on soutient cela, il faut dire alors que *de deux justes* qui ont reçu également tous ces dons naturels et surnaturels, lorsque l'un d'eux se détermine à un nouvel acte méritoire peut-être héroïque, tandis que l'autre faiblit, commet une faute grave et perd la grâce sanctifiante, ce par quoi le premier est meilleur que l'autre ne vient pas de Dieu, *la détermination libre et méritoire* qui le rend meilleur (et qui n'est rien, si elle n'est pas déterminée) ne vient pas de Dieu. Alors Dieu n'étant pas *déterminant* à l'égard de cette détermination libre et méritoire, est *déterminé par elle*, au moins dans sa prescience des futurs conditionnels ; il a été spectateur et non pas auteur de cette libre détermination, qui est ce qu'il y a de meilleur dans le cœur des saints. Cette doctrine peut-elle se concilier avec la souveraine indépendance de Dieu, auteur de tout bien ?

Saint Thomas a dit au contraire : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri*. I^a, q.

XX, a. 3. Saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. I, c. LXXXIX, explique les paroles des Proverbes, XXI, 1 : *Cor regis in manu Dei et quocumque voluerit, inclina bit illud* et celles de saint Paul, Philipp., II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate*, et il remarque :

Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerunt quod Deus causat in nobis *velle et perficere* in quantum dat nobis *virtutem volendi*, non autem *sic quod faciat nos velle hoc vel illud*, sicut Origenes exponit in tertio Periarchon... Quibus quidem auctoritatibus sacra Scripturæ resistitur evidenter. Dicitur enim apud Isaïam XXXVI, 12: « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine ». Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

Si Dieu est cause de nos facultés, à plus forte raison de leur acte qui est meilleur encore, puisque la faculté est pour l'acte. La détermination libre est tout entière de Dieu comme de la cause première, et tout entière de nous comme de la cause seconde, comme le fruit est tout entier de l'arbre et tout entier du rameau qui le porte.

ARTICLE 4. - Examen des difficultés.

On a objecté ce que dit ailleurs saint Thomas :

Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle : sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. I^a II^{ae}, q. IX, a. 6, ad 3^{um}.

Les thomistes ont toujours répondu : certainement comme cause seconde l'homme se détermine lui-même, c'est même pour cela qu'il délibère, comme tout le monde le dit. Et, au terme de la délibération, il se détermine soit au bien salutaire avec le secours de la grâce actuelle coopérante, soit au bien apparent qui est un mal, avec la motion universelle qui n'est pas plus cause du désordre, que l'énergie qui fait marcher le boiteux n'est cause de sa claudication. Mais le texte de saint Thomas qui vient d'être cité ne prouve pas du tout que la motion divine à l'acte libre salutaire n'est jamais prédéterminante, et qu'elle reste *indifférente*, de telle sorte que d'elle ne résulterait pas plus l'acte bon que l'acte mauvais. Bien plus, immédiatement après le texte cité, dans la même réponse ad 3^{um}, saint Thomas dit : *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad*

aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam ut infra dicitur: I^a II^{ae}, q. CXI, a. 2. Cela est particulièrement vrai de la grâce opérante, ou inspiration spéciale ; et si, même dans un seul cas, la motion divine de soi efficace porte infailliblement à un acte salutaire qui reste libre, comme le *fiat* de Marie ou la conversion de saint Paul, il est faux de prétendre qu'une telle motion ne peut s'exercer sans détruire la liberté.

On a objecté aussi que saint Thomas a écrit :

Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his, ad quæ naturaliter movetur. I^a II^{ae}, q. X, a. 4.

Ce texte s'oppose-t-il à la doctrine communément reçue chez les thomistes ?

Nullement, car, dans l'expression : *non ex necessitate ad unum eam determinat*, *non* tombe sur *ex necessitate* et non pas sur *determinat*. On peut s'en rendre compte par le contexte, car dans toute cette même question, saint Thomas emploie toujours l'expression *non ex necessitate movet*, dans le sens exact de *movet sed non ex necessitate* ; cf. *ibid.*, a. 2 : *voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab alio autem non*; a. 3 : *voluntas hominis non ex necessitate movetur ab appetitu sensitive*. Bien plus dans l'article 4, d'où est tirée la difficulté proposée, il est dit *ad 3^{um}* : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur*. La motion divine peut obtenir infailliblement son effet, ou mouvoir au choix volontaire en tel sens déterminé sans pourtant nécessiter ce choix. Ainsi la motion divine a porté infailliblement la vierge Marie le jour de l'Annonciation à dire librement son *fiat* sans la nécessiter, cette motion actualisait sa liberté au lieu de la détruire. Il peut y avoir un contact virginal de la grâce efficace et de la liberté, contact qui ne viole pas mais qui enrichit.

Un texte du *De malo*, q. VI, a. I, *ad 3^{um}*, résume les précédents ; saint Thomas y examine une objection qu'on n'a jamais cessé de faire depuis lors aux thomistes : Si voluntas hominis immobiliter (seu infallibiliter) movetur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum. Le saint docteur répond : Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest (il ne dit pas : propter divinam prævisionem consensus nostri) ; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas.

Dieu meut les causes libres selon leur nature, en actualisant en elles le mode libre de leurs actes au lieu de le détruire, tout comme il actualise le mode vital

des actes de la vie végétative dans la plante, et de ceux de la vie sensitive dans l'animal. Il meut chaque être comme il convient à la nature de celui-ci. Ainsi l'artiste touche différemment la harpe, le violon et les autres instruments à corde. Si l'artiste sait actualiser leurs vibrations et par elles exprimer son inspiration, à combien plus forte raison Dieu, plus intime à notre liberté qu'elle-même, sait-il la faire vibrer de telle façon ou de telle autre, et en tirer des accords qui s'expriment ici dans une Épître de saint Paul, ou dans une autre de saint Jean, ou encore dans la générosité de leur vie.

Saint Thomas dit encore : *Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam (sanctificantem) consequatur, infallibiliter ipsam consequitur.* I^a II^{ae}, q. CXII, a. 3. Pourquoi ? parce que, comme il est dit trois lignes plus haut : *quia intentio (efficax) Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit (De dono persever., c. XIV) quod per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur.* Saint Thomas a du reste parlé plusieurs fois de la prédétermination divine non nécessitante. Par exemple : *Comm. in Joann.*, II, 4, sur ces paroles du Christ *nondum venit hora mea*, il dit : *Intelligitur hora passionis, sibi, non ex necessitate, sed secundum divinam providentiam determinata.* Il faut en dire autant des actes librement accomplis par le Christ à cette heure ainsi déterminée : *Sic ergo intelligenda est hora ejus, non ex necessitate fatali, sed a tota Trinitate præfinita.* *Ibid.*, VII, 30. Voilà bien le décret divin déterminant et sans aucune allusion à ce qui pourrait faire pressentir la théorie de la science moyenne, qui serait dépendante du consentement libre prévu. De même *Ibid.*, XIII, I, XVII, I.

En ces textes il est manifestement question d'une prédétermination non nécessitante ; l'expression se trouve bien chez saint Thomas lui-même. Il admet une prédétermination non nécessitante des actes libres et méritoires du Christ impeccable, du consentement libre de Marie à l'Incarnation qui devait infailliblement s'accomplir ; de même pour la conversion de saint Paul et celle du bon larron. Et si dans ces cas la prédétermination divine non nécessitante n'a pas détruit la liberté, pourquoi la détruirait-elle lorsqu'il s'agit de nos actes salutaires ?

Si du reste Dieu n'était pas *déterminant*, il serait *déterminé* et *dépendant* dans la prescience des futuribles de la détermination créée qui ne viendrait pas de lui. C'est à cela qu'il faut toujours revenir.

Il faut dire selon saint Thomas, qu'aucun bien n'arrive *hic et nunc*, sans que Dieu l'ait *efficacement voulu* de toute éternité, et aucun mal sans que Dieu l'ait permis. Ainsi saint Thomas après saint Paul et saint Augustin, a entendu la parole de Ps. CXXXIV, 6 : *In cælo et in terra omnia quæcumque voluit Deus, fecit.*

Il dit équivalement I^a, q. XIX, a. 6, ad I^{um} : *Quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecederet vult, non fiat*. Ainsi Dieu a voulu *simpliciter* la conversion libre du bon larron, et *antecederet* celle de l'autre. Il y a là certes un mystère impénétrable, celui de la prédestination, mais il faut tenir que tout ce qu'il y a de bon dans notre détermination libre vient de Dieu comme de la cause première, et qu'aucun bien n'arrive *hic et nunc* sans que Dieu l'ait efficacement voulu de toute éternité.

Constamment saint Thomas affirme que tout ce qu'il y a de réel et de bon, *quidquid perfectionis est* dans nos actes libres vient de Dieu, auteur de tout bien ; c'est seulement ce qui est désordonné en nos actes qui ne vient pas de lui, tout comme la claudication ne vient pas de l'énergie qui porte le boiteux à marcher. *Motio divina perfecte præscindit a malitia actus mali*, disent toujours les thomistes, pour cette bonne raison que la malice ou le mal moral est en dehors de l'objet adéquat de la volonté et de la puissance de Dieu, au moins autant que le son est en dehors de l'objet de la vue. *Nihil magis præcisivum est quam objectum formale alicujus potentiae*, disent les mêmes théologiens ; rien de plus précisif que l'objet formel d'une puissance ; c'est ainsi que le bien réel est atteint par l'intelligence comme vrai et par la volonté comme bien désirable. La volonté divine ne peut pas vouloir le désordre, ni la puissance divine ne peut le réaliser, il vient donc uniquement de la cause seconde défectible et déficiente.

Résumé : Pour condenser cette doctrine sur l'efficacité de la volonté divine par rapport à nos actes libres salutaires, et montrer son lien avec les principes communément reçus, rappelons que tous les théologiens accordent que ce qu'il y a de meilleur dans l'âme des saints sur la terre vient de Dieu ; or ce qu'il y a de meilleur en eux, c'est précisément la détermination libre de leurs actes méritoires, surtout de leurs actes d'amour de Dieu et du prochain. A cette détermination en effet sont ordonnés tous les dons qu'ils ont reçus : la grâce habituelle, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit, les grâces actuelles de lumière, d'attrait, de force. C'est dire que les principes généraux acceptés par tous les théologiens inclinent certainement à admettre la doctrine thomiste. On ne peut soustraire à la causalité divine ce qu'il y a de meilleur en nous, et le soustraire, ce serait poser en Dieu, en sa prescience des futuribles, une dépendance à l'égard de nos déterminations, qui comme telles ou formellement, ne viendraient pas de lui. Tel est le sens à la fois simple et profond de la doctrine thomiste sur l'efficacité du vouloir divin.

A la lumière de ces principes, saint Thomas montre ce qu'est l'amour de Dieu pour nous, comment il aime davantage les meilleurs, en leur donnant ce par quoi

ils sont meilleurs. I^a, q. XX, a.3 et 4. Il montre aussi que la miséricorde et la justice sont les deux grandes vertus de la volonté divine et que leurs actes procèdent de l'amour du souverain Bien. L'amour du Bien suprême, en tant que celui-ci a *droit* à être préféré à tout autre, est le principe de la justice. L'amour du Bien suprême, en tant que celui-ci est diffusif de soi, est le principe de la miséricorde, qui l'emporte sur la justice, en ce sens qu'elle est, comme la bonté rayonnante, la première expression de l'Amour. Cf. I^a, q. XXI, a. 4.

CHAPITRE VI - PROVIDENCE ET PRÉDESTINATION

Après avoir exposé les principes de la synthèse thomiste relatifs à la science et à la volonté de Dieu, il n'est pas nécessaire d'insister beaucoup sur les conclusions qui dérivent de ces principes au sujet de la providence et de la prédestination.

Voir sur ce point ce que nous avons écrit dans le *Dict. de théol. cath.* art.

Providence, col. 998-1023 ; *PRÉDESTINATION*, col. 2940-2959 et 2984-3022.

Nous ne noterons ici que l'essentiel.

ARTICLE I. - *Preuve de l'existence de la Providence, sa nature, son extension.*

I. *Preuve.* - La preuve *a posteriori* de l'existence de la Providence est tirée de l'ordre du monde, I^a, q. II, a. 3, nous en avons parlé plus haut. La preuve *quasi a priori* dérive de ce qui a été dit de l'intelligence et de la volonté divines. Elle peut se résumer ainsi : En tout agent intelligent préexiste la raison ou l'idée de chacun de ses effets. Or Dieu, par son intelligence, est cause de tout bien créé et par suite de l'ordre des choses à leur fin, surtout à leur fin ultime. Donc en Dieu préexiste la raison de l'ordre des choses à leur fin ou leur ordination suprême, que nous appelons la providence.

Cette notion n'implique aucune imperfection ; aussi, par analogie avec la prudence et la prévoyance du père de famille ou du chef d'État, nous pouvons et devons parler de la providence divine au sens propre du mot, et non pas seulement par métaphore. Elle est dans l'intelligence divine, la raison de l'ordre

ou l'ordination de toutes choses à leur fin, et le gouvernement divin est l'exécution de cet ordre. I^a, q. XXII, a. I.

La providence (comme prévision et ordination) est dans l'intelligence divine, mais elle présuppose la volonté de la fin à atteindre. Nul en effet ne dispose et ne prescrit ce qu'il faut faire en vue d'une fin sans la vouloir.

2. *Nature*. - Comme l'expliquent généralement les thomistes, 1° Dieu veut comme fin manifester sa bonté ; 2° il juge des moyens aptes à cette fin, et parmi les mondes possibles, connus par sa science de simple intelligence antérieure à tout décret, il a jugé comme apte à la fin voulue ce monde possible, où se subordonnent les ordres de la nature et de la grâce, avec la permission du péché, et l'ordre d'union hypostatique constitué par l'incarnation rédemptrice ; 3° il a choisi librement ce monde possible et ses parties comme moyen de manifester sa divine bonté ; 4° il commande l'exécution de ces moyens par un acte intellectuel, *l'imperium*, qui suppose les deux actes efficaces de volonté appelés l'intention de la fin et l'élection ou choix des moyens. La providence, selon saint Thomas et son école, consiste formellement dans cet *imperium* ou commandement. I^a, q. XXII, a. I, ad I^{um}. Quant au gouvernement divin, il est l'exécution dirigée par la providence, ou l'exécution du plan providentiel. *Ibid.*, ad 2^{um}.

On voit dès lors que la providence présuppose non seulement la volonté divine *antécédente* ou conditionnelle et inefficace, mais aussi la volonté divine conséquente, absolue et efficace, de manifester la bonté de Dieu par les moyens choisis par lui, c'est-à-dire par l'ordre de la nature, l'ordre de la grâce (avec permission du péché) et par celui de l'Incarnation rédemptrice. Cela suppose manifestement la *volonté antécédente* de sauver tous les hommes (en vertu de laquelle Dieu, qui ne commande jamais l'impossible, rend l'accomplissement de ses préceptes réellement possible à tous) et la *volonté conséquente* de conduire efficacement au salut tous ceux qui de fait seront sauvés. C'est ainsi que la prédestination est, à raison de son objet, une partie de la providence et la plus élevée.

Il faut conclure de cela, comme le font généralement les thomistes, que la providence lorsqu'elle suppose la *volonté conséquente* de la fin, est doublement *infaillible*, quant à l'ordination des moyens et quant à l'obtention de la fin, tandis qu'elle est infaillible seulement pour l'ordination des moyens, quand elle suppose seulement la *volonté antécédente* ou conditionnelle et inefficace de la fin. En cela la providence générale, qui s'étend à tous les hommes et leur rend le salut *réellement possible*, diffère de la prédestination qui conduit infailliblement les élus au terme de leur destinée. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. VI, a. I. Telle est selon lui la nature de la providence et ce qu'elle présuppose du côté de

l'intelligence et de la volonté de Dieu.

3. *Extension*. - Pour ce qui est de l'extension de la providence, comment explique-t-il qu'elle s'étend à toutes les choses, même aux plus infimes, ainsi que le dit l'Évangile : « Il ne tombe pas un passereau sur la terre sans la permission de notre Père ; les cheveux même de votre tête sont tous comptés. » Matth., X, 29-30 ? Comment la providence s'étend-elle à tous ces détails, sans supprimer la contingence des événements, le caractère fortuit de plusieurs, la liberté de notre choix et sans être responsable du mal ?

Saint Thomas répond, I^a, q. XXII, a. 2 : « Comme tout agent agit pour une fin, l'ordination des effets à leur fin s'étend aussi loin que s'étend la causalité (efficiente) de l'agent premier... Or celle-ci s'étend à tous les êtres, non seulement quant à leurs caractères spécifiques, mais quant à leurs caractères individuels. Donc il est nécessaire que tout ce qui a l'être, de quelque manière que ce soit, soit ordonné par Dieu à une fin, ou soit soumis à la providence. » Les moindres détails même des choses matérielles sont encore de l'être, et Dieu peut les connaître, car il est cause non seulement de la forme spécifique de ces choses, mais de la matière, qui est principe d'individuation. I^a, q. XIV, a. II.

Quant aux événements fortuits, ils sont appelés ainsi par rapport aux causes secondes, mais non pas par rapport à Dieu qui a prévu toutes les séries de causes et toutes leurs rencontres accidentelles.

Pour ce qui est du mal, il n'est pas comme tel, quelque chose de positif, mais la privation d'un bien, et Dieu ne le permet que parce qu'il est assez puissant et assez bon pour en tirer un bien supérieur, ainsi il permet la persécution pour la patience héroïque et la gloire des martyrs. I^a, q. XXII, a. 2, ad 2^{um}. Sa motion, nous l'avons vu plus haut, loin de détruire la liberté, actualise celle-ci. I^a, q. XIX, a. 8 et XXII, a. 4.

Il est dit explicitement I^a, q. XXII, a. 4, ad 3^{um} : « Le mode de contingence et le mode de nécessité sont des modes de l'être; ils tombent donc sous la providence de Dieu, qui est cause universelle de l'être. » Comme un grand poète exprime aussi bien les sentiments les plus forts et les plus doux, ainsi Dieu, qui peut faire non seulement ce qu'il veut, mais comme il le veut, fait que la pierre tombe nécessairement et que l'homme agisse librement ; il meut chacun des êtres selon la nature qu'il lui a donnée.

Il suit de là que tout chrétien, tout en travaillant de son mieux à son salut, doit s'abandonner à la providence de Dieu, à cause de sa sagesse et de sa bonté. Nous sommes plus sûrs de la rectitude de ses desseins que de la droiture de nos intentions les meilleures: Nous n'avons donc, en nous abandonnant à Dieu, rien à craindre que de ne pas lui être assez soumis. Comme le dit saint Paul, Rom.,

VIII, 28 : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu » et qui persévèrent dans son amour. Cet abandon ne dispense pas évidemment de faire ce qui est en notre pouvoir pour accomplir la *volonté divine signifiée* par les préceptes, les conseils, les événements ; mais quand nous l'avons fait, nous pouvons et nous devons nous abandonner pour le reste à la *volonté divine de bon plaisir* non encore manifestée, si mystérieuse qu'elle soit. L'abandon est ainsi une forme supérieure de l'espérance ou confiance, unie à l'amour de Dieu pour lui-même. Il s'exprime par la prière de demande et d'adoration. Celle-ci n'a pas pour but de changer les dispositions providentielles, mais Dieu même la fait jaillir de notre cœur, comme un père résolu d'avance d'accorder un bienfait à ses enfants, les porte à le lui demander.

ARTICLE 2. - La Prédestination.

La prédestination est la partie la plus élevée de la providence. Nous ne pouvons ici que résumer brièvement du point de vue des principes ce qu'en dit saint Thomas et son école, nous l'avons exposé longuement dans le *Dict. de théol. cath.*, à l'article PRÉDESTINATION, col. 2940-2959 et 2984-3082.

a) *Fondement scripturaire.* - Saint Thomas a étudié d'abord de très près, dans ses commentaires sur l'Évangile de saint Jean et sur les Épîtres de saint Paul, les textes scripturaires relatifs à la prédestination, à sa gratuité, à son infaillibilité, en particulier les suivants : Joan., XVII, 12 : « J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés et aucun d'eux ne s'est perdu, sinon le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie. » Joan., X, 27 : « Mes brebis entendent ma voix, je les connais et elles me suivent. Je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais et personne ne les ravira de ma main. Mon père, qui me les a données, est plus grand que tous, et personne ne peut les ravir de la main de mon Père. Le Père et moi nous sommes un. » Matth., XXII, 14 : « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus. » D'après ces paroles il y a des élus choisis de toute éternité par Dieu, ils seront infailliblement sauvés, Dieu les relèvera de leurs fautes et leurs mérites ne seront pas perdus. D'autres se perdront, comme le fils de perdition. Pourtant Dieu ne commande jamais l'impossible, et il rend réellement possible à tous l'accomplissement de ses préceptes à l'heure où ils obligent et dans la mesure où ils sont connus. Le repentir était réellement possible pour Judas, mais de fait il n'a pas existé. Il y a une notable différence entre la puissance et l'acte. Le mystère se trouve surtout dans la conciliation de la volonté salvifique universelle

et de la prédestination, non pas de tous, mais d'un certain nombre connu de Dieu seul.

Ce mystère est nettement affirmé par saint Paul à plusieurs reprises, implicitement et explicitement, en des textes que saint Thomas commente longuement, en y montrant la gratuité de la prédestination : I Cor., IV, 7 : « Qui est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu, que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier, comme si tu ne l'avais pas reçu ? » Ce qui revient à dire : nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était pas plus aimé et plus aidé par Dieu, bien que pour tous l'accomplissement des préceptes soit réellement possible. Phil., II, 13 : « C'est Dieu, qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. »

Pour saint Thomas et son école, comme pour saint Augustin, saint Paul parle explicitement de la prédestination aux Éphésiens, I, 4 : « En lui (en Jésus) Dieu nous a élus, avant la fondation du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui. Il nous a prédestinés dans son amour à être ses enfants adoptifs par Jésus-Christ, suivant le bon plaisir de sa volonté, pour faire éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son (Fils) bien aimé. » Saint Thomas note que saint Paul met en relief tantôt le bon plaisir de la volonté divine, tantôt le propos ou le dessein de l'intelligence divine, d'où résulte toujours la liberté de l'acte qu'est la prédestination.

Plus clairement encore il est dit Rom., VII, 28,30 : « Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblables à l'image de son Fils, afin que son Fils fût le premier né entre plusieurs frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. »

Comment saint Thomas a-t-il entendu les termes « *quos præscivit et prædestinavit*, ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés ? » En son commentaire sur l'Épître aux Romains et partout ailleurs, saint Thomas a entendu ces paroles comme saint Augustin. Il ne s'agit pas de la prescience divine de nos mérites, cela n'aurait aucun fondement chez saint Paul et s'opposerait à plusieurs de ses affirmations, en particulier Éph., I, 4 : I Cor., IV, 7 ; Rom., IX, 15-16. Le sens est : « ceux que Dieu a connus d'avance d'un regard de bienveillance, il les a prédestinés ». Et dans quelle intention ? « Afin que son Fils fût le premier né entre plusieurs frères. » Tel est pour saint Augustin et saint Thomas le sens du *præscivit*. De même saint Thomas montre dans son commentaire de l'Épître aux Romains, IX-XII, que saint Paul y expose la souveraine indépendance de Dieu dans la dispensation de ses grâces : les juifs, qui étaient le peuple élu, sont rejetés à cause de leur incrédulité, et le salut est

annoncé aux païens. Il s'agit d'abord ici des peuples, mais les mêmes principes s'appliquent aux personnes. Saint Paul formule en effet ici le principe de prédilection qui s'applique aux peuples et aux individus. « Que dirons-nous ? Y a-t-il en Dieu de l'injustice ? Loin de là ! Car il dit à Moïse : Je ferai miséricorde à qui je veux, et j'aurai compassion de qui je veux. Ainsi donc cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. »

Rom., IX, 14. Si la prédestination comporte un acte positif de Dieu, l'endurcissement n'est que permis par lui et provient du mauvais usage que l'homme fait de sa liberté. L'homme n'a pas à demander des comptes au Seigneur. D'où la conclusion : « O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles !... Qui lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour ? C'est de lui, par lui, et pour lui que sont toutes choses. A lui la gloire dans tous les siècles ! Amen. » Rom., XI, 33.

b) *Définition.* - Tels sont les textes scripturaires qui sont le fondement de la doctrine augustinienne et thomiste de la prédestination. Saint Augustin les a résumés en cette définition : *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* La prédestination est la prescience et la préparation des bienfaits par lesquels sont certainement sauvés tous ceux qui sont sauvés (*De dono perseverantiæ*, c. XIV). Saint Augustin dit encore plus explicitement (*De prædestinatione sanctorum*, c. X) : « *Prædestinatione sua Deus ea præscivit quæ fuerat ipse factururus.* Par sa prédestination, Dieu a prévu ce qu'il devait faire, pour conduire infailliblement ses élus à la vie éternelle. »

Saint Thomas conserve cette définition de la prédestination, I^a, q. XXIII, a. I : *Ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æterna, prædestinatio nominatur, nam destinare est mittere.* La prédestination est dans l'esprit de Dieu le plan de l'aboutissement de tel homme ou de tel ange à la fin ultime surnaturelle. C'est ce plan, à la fois ordonné et voulu, qui, de toute éternité, détermine les moyens efficaces qui conduiront tel homme ou tel ange à sa fin dernière. Saint Thomas est ainsi pleinement fidèle à la définition par laquelle saint Augustin a résumé les paroles de l'Écriture.

c) *Raisons de la prédestination.* - Pourquoi Dieu a-t-il élu certains, qu'il relève toujours de leurs fautes, et réprouvé certains autres après avoir permis leur impénitence finale ?

Saint Thomas, *ibid.*, a. 5, ad 3^{um}, répond qu'il a voulu, dans les prédestinés, représenter sa bonté par manière de miséricorde, en pardonnant, et dans les autres représenter sa justice. Cette réponse est immédiatement fondée sur la

Révélation, telle qu'elle s'exprime dans l'Épître aux Romains, IX, 22 : « Si Dieu voulant manifester sa colère (c'est-à-dire sa justice), et faire connaître sa puissance, a supporté (c'est-à-dire permis) avec une grande patience des vases de colère, prêts pour la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a préparés d'avance pour la gloire... (où est l'injustice ?). » La bonté divine, d'une part, tend à se communiquer, et par là elle est le principe de la miséricorde, et, d'autre part, elle a un droit imprescriptible à être aimée par dessus tout, elle est ainsi le principe de la justice. Il convient que la bonté suprême soit manifestée sous ses deux aspects, et que la splendeur de l'infinie justice apparaisse comme l'éclat de l'infinie miséricorde. Le mal n'est ainsi permis par Dieu que pour un bien supérieur dont la sagesse infinie est juge et que contempleront les élus. Les thomistes n'ajoutent rien à cet enseignement, ils se contentent de le défendre. Ils font de même pour la question suivante.

Pour quelle raison Dieu a-t-il prédestiné celui-ci plutôt que celui-là ? Saint Augustin avait dit : *In Joannem*, tr. XXVI : *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare si non vis errare*. Au contraire la réponse serait bien facile si le choix divin était fondé sur la prescience de nos mérites il suffirait de dire : Dieu prédestine celui-ci plutôt que celui-là parce que le premier et non pas l'autre a voulu faire bon usage de la grâce qui lui était offerte ou même accordée. Mais alors celui-ci serait par lui-même meilleur que l'autre, sans avoir été plus aimé et plus aidé par Dieu. Ce serait contraire à l'enseignement de saint Paul dans I Cor, IV, 7 et Phil., II, 13. Jésus lui-même a dit : « Sans moi vous ne pouvez rien faire », Joa., XV, 5. Bref les mérites des élus, loin d'être la cause de la prédestination, sont les effets de celle-ci ; cf. *ibid.*, a. 5 : *Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam*.

Saint Thomas éclaire toute cette question par le principe de prédilection qu'il a formulé I^a, q. XX; a. 3; en ces termes : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri*. Nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. C'est pourquoi le saint Docteur dit que la dilection divine précède l'élection et celle-ci la prédestination, cf. I^a, q. XXIII, a. 4 : *Voluntas Dei, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti*. Le même article enseigne la priorité de la prédestination à la gloire sur la prédestination à la grâce : *Non præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis*.

Pour les pélagiens, Dieu est seulement le spectateur, non l'auteur du bon consentement salutaire qui distingue le juste de l'impie ; les semipélagiens disent la même chose de *l'initium fidei et bonae voluntatis*. Pour saint Thomas, comme pour saint Augustin, tout ce qu'il y a de bon et de salutaire en nous doit dériver de Dieu, source de tout bien, et donc le commencement de la bonne volonté et ce qu'il y a de meilleur et de plus intime dans la détermination libre du consentement salutaire.

Et donc à la question du motif de la prédestination de celui-ci plutôt que de celui-là, saint Thomas répond nettement I^a, q. XXIII, a. 5, que les mérites futurs des élus ne peuvent être le motif de leur prédestination, puisqu'ils sont au contraire l'effet de celle-ci. Et il ajoute; *ibid.*, ad 3^{um} : *Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem.*

Pourquoi de deux pécheurs mourants également mal disposés, Dieu porte-t-il celui-ci à se convertir, et permet-il l'impénitence de l'autre ? il n'y a pas d'autre réponse que le bon plaisir divin. Cf. Rom. IX, 14; XI, 33; Éph. 1, 7.

Les thomistes ne font que défendre cette doctrine contre le molinisme et le congruisme, ils ne lui ajoutent rien de positif, et les termes plus explicites qu'ils emploient n'ont d'utilité à leurs yeux que pour écarter de fausses interprétations favorables au concours simultané ou à une prémotion indifférente.

Il y a certes dans cette doctrine un mystère insondable, mais inévitable : celui de la conciliation de la prédestination gratuite avec la volonté salvifique universelle. Ce mystère se ramène à celui de l'intime conciliation de l'infinie miséricorde de l'infinie justice et de la souveraine liberté. Il y aurait là une contradiction, si Dieu ne rendait pas réellement possible à tous les hommes l'accomplissement de ses préceptes. Il commanderait alors l'impossible, contrairement à sa bonté, à sa miséricorde, à sa justice.

Mais si les préceptes sont réellement possibles pour tous, ils sont actuellement observés par un certain nombre d'hommes et non pas par tous (il y a ici encore la différence de la puissance et de l'acte) ; ceux qui les observent effectivement en cela sont meilleurs, et cela montre qu'ils ont plus reçu.

Saint Thomas le rappelle en terminant, I^a, q. XXIII, a. 5, ad 3^{um} : *In his quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum absque præiudicio iustitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias (Matth., XX, 15) : Tolle quod tuum est, et vade; an non licet mihi, quod volo, facere ?* Dans l'ordre des choses gratuites, on peut, sans préjudice de la justice, donner librement plus à celui-ci qu'à celui-là pourvu qu'on ne refuse à aucun ce qui lui est dû. C'est ce qui est dit dans la parabole des ouvriers de la dernière heure. Matth., XX, 14. La foi commune apporte ici son témoignage :

lorsque de deux pécheurs également mal disposés, l'un se convertit, le sens chrétien dit c'est l'effet d'une miséricorde spéciale de Dieu à son égard.

Le grand mystère qui nous occupe, celui de la conciliation de la prédestination restreinte avec la volonté salvifique universelle, se trouve surtout aux yeux de saint Augustin et de saint Thomas dans l'union incompréhensible et ineffable de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté. C'est ce que ces deux grands docteurs ont formulé en disant : Si Dieu accorde la grâce de la persévérance finale à celui-ci, c'est par miséricorde ; et s'il ne l'accorde pas à cet autre, c'est par un juste châtement de fautes antérieures et d'une dernière résistance au dernier appel.

Pour éviter ici toute déviation, soit dans le sens du prédestinarianisme, du protestantisme et du jansénisme, soit dans celui du pélagianisme et semipélagianisme, il faut maintenir les deux principes qui s'équilibrent : « Dieu ne commande jamais l'impossible » et « nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. » *Quid habes quod non accepisti ?* Ces deux principes, en s'équilibrant, nous permettent de pressentir que l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté s'unissent parfaitement et même s'identifient, sans se détruire, dans l'éminence de la Dêité, qui nous reste caché, tant que nous n'avons pas la vision béatifique. Dans ce clair-obscur, la grâce, qui est une participation de la Dêité, tranquillise le juste, et les inspirations du Saint-Esprit le consolent en confirmant son espérance, en rendant son amour plus pur, plus désintéressé et plus fort, de sorte que dans l'incertitude du salut il a de plus en plus la certitude de l'espérance, qui est « une certitude de tendance » vers le salut, dont Dieu est l'auteur. Le motif formel de l'espérance infuse n'est pas en effet notre effort, mais l'infinie miséricorde auxiliaire (*Deus auxilians*), qui suscite notre effort et le couronnera. Cf. II^a, II^{ae}, q. XVIII, a. 4.

CHAPITRE VII - TOUTE-PUISSANCE, CRÉATION, MOTION DIVINE

Le principe immédiat des œuvres extérieures de Dieu est sa toute-puissance. L'action qui les produit ne peut être formellement transitive, elle impliquerait nécessairement une imperfection, elle serait un accident, qui émanerait de l'agent divin et serait reçu dans un être créé. Cette action est formellement immanente ; elle s'identifie ainsi avec l'être même de Dieu, mais elle est virtuellement

transitive, en tant qu'elle produit un effet en dehors de Dieu.

Dieu possède une *puissance active infinie*, car plus un être est en acte et parfait, plus il peut agir, et le mode d'agir suit le mode d'être. Or Dieu est Acte pur, l'Être même infini, il a donc une puissance infinie, il peut donner l'être à tout ce qui ne répugne pas à l'existence. Cette toute-puissance n'est pas principe d'une action divine qui serait en Dieu un accident inadmissible, mais elle est principe d'un effet extérieur créé. I^a, q. XXV, a. 1.

ARTICLE 1. - La Création « *ex nihilo* » libre et « *non ab aeterno* ».

La toute-puissance nous est manifestée par la création. Selon la Révélation, Dieu a librement créé de rien le ciel et la terre, non pas de toute éternité, mais dans le temps, à l'origine du temps. Il y a là trois vérités : 1° que Dieu a créé l'univers *ex nihilo* ; 2° qu'il l'a créé *librement* ; 3° qu'il l'a créé *non ab aeterno*. Les deux premières vérités sont démontrables par la seule raison, elles appartiennent aux préambules de la foi. La troisième, selon saint Thomas, est indémontrable, c'est un article de foi, cf. I^a, q. XLVI, a. 2. Examinons-les brièvement l'une après l'autre.

a) Dieu a créé l'univers *ex nihilo* ou *ex nullo præsupposito subjecto, veluti causa materiali*, c'est-à-dire que tout l'être des choses créées a été produit par Dieu ; avant cette production rien de leur être n'existait, pas même la matière si informe qu'on la puisse supposer. C'est une production de tout l'être *ex nihilo sui et subjecti*. Cette production a une cause efficiente, une cause finale, une cause exemplaire (l'idée divine), mais elle n'a pas de cause matérielle.

Saint Thomas, *ibid.*, a. I, 2, 5, montre qu'il y a une distance infinie entre créer de rien, ou créer au sens propre, et produire même génialement quelque chose de nouveau. Le statuaire fait la statue, non pas de rien, mais avec une certaine matière, marbre ou argile ; si fort soit-il, il a besoin d'une matière ; de même l'architecte ; de même le père n'engendre pas son fils de rien ; quelque chose de la substance du fils préexistait, la matière, le germe qui s'est développé. Le penseur qui édifie un système, ne le crée pas de rien, il part de certains faits et de certains principes qui éclairent les faits. Notre volonté, qui émet un acte libre, ne le crée pas de rien ; cet acte n'est qu'une modification accidentelle d'elle-même, il suppose une puissance réelle dont il est l'acte. Le maître qui forme un disciple ne fait que façonner son intelligence, il ne la crée pas. Nul agent fini ne peut créer au sens propre du mot, mais seulement transformer ce qui existe déjà. Saint

Thomas enseigne (*ibid.*, a. 5) que même par miracle la puissance créatrice ne peut être communiquée à aucune créature. Cela dérive pour lui de la distinction de Dieu et du monde : *in solo Deo essentia et esse sunt idem*; Dieu seul, qui est l'Être par essence, pur être, peut produire *ex nihilo* l'être par participation (composé d'essence et d'existence) ; si pauvre que soit celui-ci, même s'il ne s'agit que d'un grain de poussière. Dieu seul peut le créer de rien, produire tout son être. Suarez, qui a des principes notablement différents sur l'essence et l'existence, est beaucoup moins clair et affirmatif sur ce point. (*Disp. met.*, XX, sect. 1, 2 et 3).

On voit par là la distance considérable qu'il y a sur cette question entre Aristote et saint Thomas. Platon et Aristote ne se sont pas élevés à la notion explicite de création *ex nihilo* même *ab æterno*; cf. S. Thomas, I^a, q. XLIV, a. 2. Ils ont vaguement conçu la dépendance du monde à l'égard de Dieu, sans pouvoir préciser le mode de cette dépendance ; ils n'ont pas vu non plus que l'acte créateur est libre, souverainement libre ; chez eux le monde paraît être le rayonnement nécessaire de Dieu, comme les rayons solaires procèdent du soleil. Cette double vérité de la création libre et *ex nihilo*, qui vient de la Révélation, mais qui pourtant est accessible à la raison, est capitale dans la philosophie chrétienne et constitue un immense progrès par rapport à Aristote.

Mais saint Thomas, I^a, q. XLV, a. 5, explique que Dieu seul peut créer quelque chose de rien, par un principe qui a été formulé par Aristote (*Mét.*, l. V (IV), c. II) : « l'effet le plus universel relève de la cause la plus universelle ». Puis il ajoute : Or l'être en tant qu'être est l'effet le plus universel. Et donc la production de l'être en tant qu'être ou de tout l'être d'une chose (si petite qu'elle soit) ne peut s'attribuer qu'à la cause la plus universelle, qui est la cause suprême. Comme le feu chauffe, comme seule la lumière éclaire, ainsi l'Être même et lui seul peut produire l'être, tout l'être d'une chose si minime qu'elle soit. L'objet adéquat de la toute puissance est l'être, et nulle puissance créée ne peut avoir un objet aussi universel.

On comprend beaucoup mieux dès lors que par les textes d'Aristote (*Mét.*, l. I) que la métaphysique, qui est la connaissance des choses par leur cause suprême, soit la science de l'être en tant qu'être ; Aristote l'avait dit sans en donner explicitement la raison : car l'être comme être de chaque chose finie est l'effet propre de la cause suprême.

Cet immense progrès, accompli à la lumière de la Révélation, est néanmoins le fruit d'une démonstration philosophique, par laquelle la doctrine traditionnelle de la puissance et de l'acte, qui était dans l'adolescence chez Aristote, arrive à l'âge adulte. La Révélation a seulement facilité cette démonstration philosophique en

montrant le terme à atteindre, elle n'a pas fourni le principe de la preuve. Dans le milieu chrétien, la doctrine de la puissance et de l'acte peut produire de nouveaux fruits, qui dérivent bien de ses principes, quoique Aristote lui-même ne les ait pas vus.

Saint Thomas ajoute une confirmation, *ibid*, a. 5, ad 3^{um}, « Plus la matière à transformer est pauvre, en d'autres termes, plus la puissance passive est imparfaite, plus la puissance active doit être grande. Et donc lorsque la puissance passive n'est plus rien, la puissance active doit être infinie ; aucune créature ne peut-donc créer..» Cf. la 24^e proposition. des XXIV thèses thomistes.

b) *La liberté de l'acte créateur* n'est pas moins importante que l'affirmation de la création *ex nihilo*. Nous en avons déjà donné la raison en parlant de la volonté divine : Dieu n'a nul besoin des créatures pour posséder son infinie bonté et en jouir, et celle-ci ne peut s'accroître par la production d'un bien fini. L'acte libre créateur, lui-même, n'ajoute pas à la perfection infinie de Dieu une perfection nouvelle. « Dieu n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers. », comme l'a dit Bossuet : *Élévations sur les mystères*, III^e semaine, I^e élev., contre Leibniz, *Théod.*, § VIII. Il n'était pas moins parfait avant la création du monde, et il n'eût pas été moins parfait, si de toute éternité il n'avait pas voulu créer. Il y aurait toujours eu, nous dit la Révélation la fécondité infinie de la nature divine par la génération du Verbe et la spiration du Saint-Esprit ; la bonté divine est communicative d'elle-même *ad intra* nécessairement, avant de l'être librement, *ad extra*.

Saint Thomas a beaucoup insisté sur la liberté de l'acte créateur contre les averroïstes, dans le *Cont. Gent.*, l. II, c. XXII : *Quod Deus omnia possit* ; c. XXIII : *Quod Deus non agat ex necessitate naturæ* ; c. XXIV : *Quod Deus agit per suam sapientiam* ; c. XXVI-XXIX : *Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus, nec divina voluntas* ; c. XXX *Qualiter in rebus creatis possit esse necessitas absoluta* ; et l. III, c. XCVIII et XCIX : *Quod Deus operari potest præter ordinem naturæ*. Cf. *De potentia*, q. VI ; *Summa theol.*, I^a, q. CV, a. 6.

Les raisons exposées dans ces articles valent également contre le déterminisme panthéistique de Spinoza et celui de nombreux philosophes modernes, et même contre le déterminisme de la nécessité morale de Leibniz et son optimisme absolu selon lequel « la suprême sagesse devait créer et n'a pu manquer de choisir le meilleur des mondes possibles ». *Théodicée*, § VIII.

Saint Thomas avait dit, I^a, q. XXV, a. 5 : « Le plan réalisé de fait par la sagesse infinie ne lui est pas adéquat ; il n'épuise pas son idéal, ni ses inventions. Le sage ordonne toutes choses en vue d'une fin, et quand la fin est proportionnée aux

moyens, ceux-ci sont par là même déterminés et s'imposent. Mais la bonté divine, qui est la fin universelle, dépasse infiniment toutes les choses créées (et créables) et n'a avec elles aucune proportion. La sagesse divine n'est donc pas bornée à l'ordre actuel des choses, elle peut en concevoir un autre. » Leibniz a trop considéré ce problème comme un problème mathématique. *Dum Deus calculat, fit mundus*, a-t-il dit ; il a oublié que, si dans un problème de mathématique les divers éléments ont entre eux une proportion déterminée, il n'en est pas de même des biens finis par rapport à l'infinie bonté qu'ils manifestent.

A l'objection : Dieu, en sa sagesse, n'a pu manquer de choisir le meilleur, saint Thomas avait déjà répondu I^a, q. XXV, a. 6, ad I^{um} : « La proposition Dieu peut faire mieux qu'il ne fait peut s'entendre de deux façons. Si le terme « mieux » est pris substantivement, dans le sens d'objet meilleur, la proposition est vraie, car Dieu peut rendre meilleures les choses qui existent et faire de meilleures choses que celles qu'il a faites, *qualibet re a se facta potest facere aliam meliorem*. Mais si le mot « mieux » est pris adverbiallement et signifie : d'une manière plus parfaite, alors on ne peut dire que Dieu peut faire mieux qu'il ne fait, car il ne saurait agir avec plus de sagesse et plus de bonté. » Le monde actuel est un chef-d'œuvre, mais un autre chef-d'œuvre est possible. Ainsi l'organisme de la plante, étant donnée la fin qu'il doit réaliser, ne saurait être mieux disposé, mais l'organisme animal, ordonné à une fin supérieure, est plus parfait. Telle symphonie de Beethoven est un chef-d'oeuvre, mais elle n'a pas épuisé son génie.

Ainsi sont résolues les difficultés qui paraissent avoir arrêté Aristote dans l'affirmation de la liberté divine et de l'existence de la providence.

c) *Création dans le temps*. D'après la Révélation Dieu a créé l'univers dans le temps, à l'origine du temps, *non ab æterno* ; en d'autres termes : le monde a commencé, il y a eu un premier jour. Ce point de doctrine, selon saint Thomas, ne saurait être démontré, c'est un article de foi I^a, qu. XLVI, a. 2.

Pourquoi ? Parce que la création dépend de la liberté divine et que Dieu aurait pu créer des milliards de siècles plus tôt, et toujours plus tôt, de telle sorte même que le monde n'aurait pas commencé et n'aurait eu à l'égard de Dieu qu'une postérité de nature et de causalité ; il n'y aurait pas eu de premier jour. Ainsi l'empreinte du pied dans le sable suppose le pied ; mais si le pied était *ab æterno* dans le sable, l'empreinte y serait aussi dès toujours. D'après la Révélation les créatures spirituelles ne finiront pas, les corps eux-mêmes après la résurrection générale dureront toujours, de même le monde aurait pu ne pas commencer, il aurait pu être créé *ab æterno* et conservé par Dieu. Cf. *Cont. Gent.*, l. II, c.

XXXIV, et surtout XXXVIII.

Ce que saint Thomas montre *ibid.*, c. XXX-XXXVII, contre les averroïstes de son temps ; c'est qu'il n'est pas nécessaire que le monde ait été produit par Dieu *ab æterno*. Sans doute. l'action créatrice en Dieu est éternelle, elle est en lui formellement immanente et virtuellement transitive, mais comme elle est libre; elle peut faire que son effet commence dans le temps à tel instant choisi de toute éternité. Il y a ainsi *novitas divini effectus absque novitate actionis divinæ*, cf. *ibid.*, l. II, c. XXXV et I^a, q. XLVI, a. I, ad 9^{um}.

ARTICLE 2. - Conservation.

Si l'on entend bien cette doctrine de la création, on voit qu'elle a pour conséquence celle de la conservation, I^a, q. CIV. Si Dieu cessait un instant de conserver les créatures, elles seraient aussitôt annihilées, comme la lumière cesse lorsque le soleil disparaît. La raison en est que l'être des créatures, composées. d'essence et d'existence, est de l'être par participation, qui dépend. toujours de l'Être par essence, en qui seul l'essence et l'existence sont identiques. Cf. N. del Prado, *De Veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, 1911, p. 404-415. Dieu en effet n'est pas seulement cause du devenir des créatures, mais aussi et directement de leur être. Le père qui engendre un fils n'est directement cause que du devenir, de la génération de celui-ci, qui par suite peut continuer à vivre après la mort de son père. Il y a au contraire des causes dont dépend la conservation de l'être de leur effet : supprimez la pression atmosphérique et la chaleur solaire, l'animal le plus vigoureux ne tardera pas à mourir. Si la lumière n'est pas conservée par le foyer d'où elle provient, elle disparaît ; si la sensation n'est pas conservée par l'influence de l'objet senti, elle disparaît aussi. De même dans l'ordre intellectuel, si l'on oublie les principes on ne peut plus saisir la valeur des conclusions, et si l'on ne veut plus la fin, le désir des moyens disparaît. C'est le propre d'une cause de même espèce que son effet, d'être seulement cause du devenir de celui-ci. Il est de toute évidence que l'être de l'effet ne peut dépendre d'elle directement, car elle est aussi pauvre que lui ; elle participe comme lui à une perfection, que l'un et l'autre ne peuvent tenir que d'une cause supérieure.

C'est au contraire le propre d'une cause, qui reste d'ordre supérieur à ses effets, d'être cause directe non seulement de leur devenir, mais de leur être. Ainsi le principe à l'égard de ses conséquences, et la valeur de la fin à l'égard des

moyens. Or Dieu, cause suprême, est l'Être même subsistant, et toute créature est être par participation, composé d'essence et d'existence. Et donc toute créature a besoin d'être conservée par Dieu pour continuer à exister. L'action conservatrice, supérieure au mouvement et au temps, est la continuation de l'action créatrice, un peu comme l'influx continu du soleil conserve la lumière. I^a, q. CIV, a. 1, ad 4^{um} Dieu, qui conserve ainsi immédiatement l'existence même des créatures, est, par son action conservatrice plus intime aux choses qu'elles-mêmes (I^a, q. VIII, a.1).

ARTICLE 3. - *Motion divine.*

Enfin Dieu meut toutes les causes secondes à leurs opérations, I^a, q. CV, a. 5, selon les paroles de l'Écriture, Is., XXVI, 12 : *Omnia operatus es in nobis* ; Act., XVII, 28 : *In ipso enim vivimus, movemur et sumus* ; I Cor., XII, 6 : *Operatur omnia in omnibus*.

Il ne faut point l'entendre, comme les occasionnalistes, en ce sens que Dieu seul agirait en toutes choses, que le feu ne chaufferait pas, mais Dieu dans le feu ou à l'occasion du feu. On ne doit pas non plus aller à l'autre extrême et soutenir que la cause seconde peut agir sans motion divine, qu'elle est plutôt coordonnée que subordonnée à la cause première comme deux hommes qui tirent un navire.

Saint Thomas prend ici une position supérieure à ces deux conceptions opposées entre elles. L'agir suit l'être et le mode d'agir suit le mode d'être. Donc Dieu seul, qui est l'Être par soi, agit par soi, tandis que la créature qui est être par participation en dépendance de Dieu, n'agit aussi qu'en dépendance de la motion divine. Cf. I^a, q. CV, a. 5 : « Dieu non seulement donne aux créatures leur forme ou nature, mais il les conserve dans l'être, les applique à agir (*applicat eas ad agendum*) et il est la fin de leurs actions. » *Ibid.*, ad 3^{um}. Si la créature passait de la puissance à l'acte d'agir, sans motion divine, le plus sortirait du moins, contrairement au principe de causalité, et les preuves de l'existence de Dieu par le mouvement et par les causes efficientes perdraient leur valeur. Cf. *Cont. Gent.*, l. III, C. LXVII ; *De potentia*, q. III, a. 7, où il est dit. : *Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnia alia virtus agit*. Et *ibid.*, ad 7^{um} : *Rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina*. Les thomistes n'ont rien dit de plus explicite. Cf. la 24^e des XXIV thèses thomistes.

On sait que Molina, *Concordia*, éd. Paris 1876, p.152, a écrit : *Duo sunt quæ*

mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomæ. Primum est, quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet. Pour Molina le concours général de Dieu est un concours simultané, il n'influe pas sur la cause pour l'appliquer à agir, mais immédiatement sur son effet, *non secus ac cum duo trahunt navim.* Cf. *ibid.*, p. 158. Suarez a conservé cette manière de voir, cf. *Disp. met.*, XXII, sect. 2, n. 51 ; sect. 3, n. 12 ; sect. 4.

A cela les thomistes répondent : la cause seconde serait alors coordonnée et non pas subordonnée dans sa causalité à la cause première, et son passage de la puissance à l'acte ne s'expliquerait pas. Il faut dire au contraire que ce sont deux causes dont l'une est subordonnée à l'autre, et de la sorte tout l'effet est de Dieu comme de la cause première et il est tout entier de la créature comme de la cause seconde ; ainsi le fruit est tout entier de l'arbre comme de son principe radical, et du rameau qui le porte, comme de son principe prochain. Et de même que Dieu, cause première, actualise la vitalité des fonctions de la plante et de l'animal, ainsi il peut éclairer, fortifier notre intelligence, et actualiser notre liberté, sans la violenter en rien, comme nous l'avons vu plus haut, en parlant de la volonté divine.

Nous n'insistons pas sur cette question que nous avons longuement traitée à l'article PRÉMOTION PHYSIQUE, col. 31-77 du Dict. de théologie.

Dans la *Somme théologique*, le traité de *Deo uno* s'achève par la question XXVI : *De beatitudine Dei*, qui en est le couronnement. La béatitude divine provient de ce que Dieu connaît autant qu'elle est connaissable son infinie perfection, sa divine bonté, et l'aime autant qu'elle peut être aimée, c'est-à-dire infiniment, tandis qu'une créature même béatifiée ne peut la connaître et l'aimer que d'une façon finie, proportionnée à ses facultés et au degré de grâce et de gloire reçu.

TROISIÈME PARTIE - LA SAINTE TRINITÉ

Au sujet de la synthèse thomiste relative au mystère de la Trinité, nous examinerons d'abord ce que saint Thomas doit ici à saint Augustin, et quelle est sa doctrine et celle de son école sur les processions, les relations, les personnes divines et les actes notionnels de génération et de spiration. Nous verrons mieux ensuite pourquoi la sainte Trinité n'est pas naturellement connaissable, puis ce qu'il faut entendre par l'appropriation, et enfin comment concevoir, selon les thomistes, l'habitation de la sainte Trinité dans les âmes justes. Nous considérerons ces problèmes du seul point de vue des principes, et du progrès de la science théologique.

CHAPITRE I - LES BASES DU TRAITÉ DE SAINT THOMAS. CE QU'IL DOIT A SAINT AUGUSTIN

Saint Thomas, dans ses commentaires sur saint Matthieu, sur saint Jean et les Épîtres de saint Paul, a examiné tous les textes du Nouveau Testament relatifs à la sainte Trinité, depuis ceux des synoptiques, y compris la formule du baptême, Matth., XXVIII, 19, jusqu'aux textes les plus élevés contenus dans les discours de Jésus avant la Passion, rapportés par saint Jean, c. XIV-XVII, et dans les Épîtres de saint Paul, I Cor., II, 10; VI, II, 19; XII, 3-6; II Cor., XIII, 13 ; Rom., VIII, 26. Il a particulièrement analysé avec grand soin du point de vue théologique chacun des versets du Prologue de saint Jean, en s'éclairant par ce qu'en ont dit les Pères grecs et latins dans leur réfutation de l'arianisme et du sabellianisme.

Par l'examen de ces textes et de leur explication donnée par les Pères, saint Thomas s'est bien rendu compte du progrès accompli par saint Augustin dans l'intelligence des paroles les plus élevées du Sauveur sur le mystère suprême. Il importe de le noter attentivement au début, pour saisir ce qui suit. Il y a là toute une filière d'idées très intéressantes. On ne comprend bien la doctrine thomiste de la Trinité, qu'en rappelant d'abord les avantages de la conception augustinienne et les difficultés qu'elle laisse subsister.

Les Pères grecs, dans leur conception de la sainte Trinité et leur réfutation de Sabellius, qui niait la distinction réelle des personnes, d'Arius et Macédonius, qui

niaient la divinité soit du Fils, soit du Saint-Esprit, partaient de la Trinité des personnes affirmée par la Révélation et cherchaient ensuite à montrer comment elle se concilie avec l'unité de nature par la consubstantialité, dont la notion se précisa ainsi de plus en plus, jusqu'à ce qu'elle fût définie par le concile de Nicée. Les Pères grecs, en particulier saint Athanase, affirment que le Père engendre le Fils, en lui communiquant sa nature et non pas seulement une participation de celle-ci ; il suit, de là que le Fils est Dieu ; cf. S. Athanase, *Cont. arianos*, I, 14, 16, 25, 27 ; III, 6, II, 24, d'où la valeur infinie de ses mérites comme Rédempteur. De même le Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils, est Dieu, sans quoi il ne pourrait sanctifier les âmes, S. Athanase, *Epist. ad Serapion*, I, 23 sq. ; III, I-5.

Les Pères grecs considèrent les processions plutôt comme des donations que comme des opérations de l'intelligence et de la volonté divines. Le Père, en engendrant son Fils, lui donne sa nature ; le Père et le Fils la donnent au Saint-Esprit. Et ils ajoutaient que le mode selon lequel se fait la génération éternelle et la spiration est inscrutable. De plus les Pères grecs, dans leur explication du mystère de la Trinité, suivaient l'ordre du Symbole des Apôtres, où le Père est dit créateur, le Fils sauveur, le Saint-Esprit sanctificateur. Mais il restait dans ces explications de grandes obscurités.

Pourquoi y a-t-il deux processions et deux seulement ? En quoi la première diffère-t-elle de la seconde ? Pourquoi elle seule est-elle appelée génération, pourquoi le Fils est-il Fils unique ? Pourquoi le Saint-Esprit n'est-il pas engendré ? Surtout il restait à expliquer pourquoi le Père est-il appelé Créateur dans le Symbole, alors que pourtant le Fils et le Saint-Esprit le sont aussi d'après les textes les plus incontestables du Prologue de saint Jean : *Omnia Per ipsum (Verbum) facta sunt* et des Épîtres de saint Paul ? La puissance créatrice est une propriété de la nature divine commune aux trois personnes, et donc elle doit appartenir aux trois. En quel sens le Père est-il dit créateur plutôt que le Fils et le Saint-Esprit ? La théorie latine de l'appropriation donnera une réponse, qui ne se trouve pas encore explicitement chez les Pères grecs.

Saint Thomas en lisant le *De Trinitate* de saint Augustin, et en commentant lui-même le Prologue de saint Jean, comprit que saint Augustin avait fait faire un grand pas à la théologie de la Trinité. Dans ses spéculations sur ce mystère, saint Augustin part de l'unité de nature, déjà philosophiquement démontrée, et sous la lumière de la Révélation, il cherche à rejoindre la trinité des personnes ; il suit donc en sens inverse le chemin tracé par les Pères grecs. Saint Thomas fera de même.

De plus saint Augustin est surtout frappé de ceci que dans le Prologue de saint Jean, le *Filius unigenitus*, v. 18, procède du Père comme Verbe : *Et Verbum erat*

apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt. Le Fils unique procède du Père comme Verbe, comme parole, non pas extérieure, mais intérieure, comme verbe mental ou intellectuel, dit de toute éternité par le Père, et expression de son essence, de sa nature spirituelle infinie, parfaitement connue de toute éternité. Par là le mode intime de la génération éternelle du Fils, mode déclaré inscrutable par les Pères grecs, commence à s'éclairer. Le Père engendre de toute éternité son Fils par un acte intellectuel, comme notre esprit conçoit son verbe mental ; cf. S. Augustin, *De Trinitate*, l. IX et X. Mais tandis que notre verbe mental n'est qu'un mode accidentel de notre intelligence, le Verbe divin est substantiel comme la pensée divine, *ibid.*, l. V, 6, 16, 17 ; et tandis que notre esprit conçoit lentement et difficilement ses idées toujours imparfaites, bornées, et par suite nécessairement multiples, pour exprimer les divers aspects du réel, les différentes natures créées et les diverses perfections divines, le Père, lui, conçoit de toute éternité un Verbe substantiel, unique et adéquat, qui est Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, expression parfaite de la nature divine, de tout ce qu'elle est et de tout ce qu'elle peut produire et produit en dehors d'elle. Le mode intime de la génération éternelle du Verbe s'éclaire ainsi beaucoup, si l'on rapproche les divers passages du *De Trinitate* de saint Augustin, notamment l. XV, c. X-XVI. Par suite s'éclaire aussi le mode intime de la *spiration*; cf. *De Trinitate*, l. IX, X, XV, c. XVII-XXVIII. L'âme humaine selon l'Écriture a été créée à l'image de Dieu ; or, l'âme humaine est douée d'intelligence et d'amour ; non seulement elle conçoit le bien, mais elle l'aime ; ce sont là les deux formes supérieures de son activité. Si donc le Fils unique procède du Père comme Verbe intellectuel, tout porte à penser que le Saint-Esprit procède d'eux selon une procession d'amour, et qu'il est le terme de cette procession, comme le Verbe est le terme de la procession intellectuelle. D'où les relations divines, dont saint Augustin parle, surtout *De Trinitate*, l. V tout entier et l. XV, c. IV, 5, où il est dit : *Demonstratur non omne quod de Deo dicitur secundum substantiam dici, sed dici etiam relative, id est, non ad se, sed ad aliquid, quod ipse non est.* Le Père est dit tel *ad Filium*, le Fils *ad Patrem*, le Saint-Esprit *ad Patrem et Filium*; cf. *ibid.*, l. V, 6, 16, 17, et J. Tixeront, *Hist. des Dogmes*, t. II, p. 364-366. C'est la base de la doctrine thomiste des relations divines.

On s'explique par là qu'il y ait en Dieu deux processions et deux seulement, et que le Saint-Esprit procède non seulement du Père, mais du Fils, comme en nous l'amour procède de la connaissance du bien. Saint Augustin cependant ne voit pas encore pourquoi seule la première procession est génération, pourquoi on ne peut dire que l'Esprit saint est engendré. Saint Thomas le précisera sur ce point et sur beaucoup d'autres.

De plus, saint Augustin en ses spéculations sur la Trinité, partant, à l'opposé des Pères grecs, de l'unité de nature philosophiquement démontrée, et non pas de la Trinité des personnes, montre facilement que ce n'est pas le Père seul qui est créateur, mais aussi le Fils et le Saint-Esprit, car la puissance créatrice, propriété de la nature divine, est commune aux trois personnes. Ainsi peu à peu se précise la vérité capitale, sur laquelle revient toujours saint Thomas, que *les trois personnes sont un seul et même principe d'opération ad extra*. Les premiers documents qui expriment cette vérité s'éclairent alors de plus en plus ; cf. Denz.-Bannw., n. 19, 77, 79. 254. 281, 284, 421, 428. Si donc dans le Symbole des Apôtres, le Père est dit spécialement créateur, c'est par une appropriation, à cause de l'affinité qui existe entre la puissance et la paternité, comme les œuvres de sagesse sont appropriées au Verbe, et celles de sanctification à l'Esprit d'amour. Cette théorie de l'appropriation esquissée par saint Augustin, *De Trin.*, l. VI, c. II, se précise chez saint Thomas, I^a, q. XXXIX, a. 7, 8 ; q. XLVI, a. 3 ; q. XLV, a. 6, ad 2^{um}.

Ainsi apparaît de plus en plus la vérité du principe qui éclaire tout le traité de la Trinité : *In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviunt relationis oppositio*, dont le concile de Florence donnera la formule définitive. Denz.-Bannw., n. 703. Il reste pourtant encore dans la conception augustinienne bien des difficultés auxquelles saint Thomas apporte une solution. Cf. Th. de Régnon, *Études positives sur le mystère de la Trinité*, 1892-1898, t. I, p. 303 sq. Notons seulement ici les principales. La génération du Verbe se fait par manière d'intellection ; or l'intellection appartient aux trois personnes, il semble donc que les trois devraient engendrer, et ainsi à l'infini. Il faudra distinguer, avec saint Thomas, l'intellection essentielle commune aux trois personnes, et la diction propre au Père. I^a, q. XXXIV, a. I, ad 3^{um}. Il y a une difficulté semblable au sujet de la seconde procession, qui se fait par mode d'amour ; en effet les trois personnes aiment, il semble donc que toutes les trois devraient spirer une autre personne, et l'on irait ainsi à l'infini. Il faudra distinguer ici, avec saint Thomas, l'amour essentiel commun aux trois personnes, l'amour notionnel ou la spiration active, et l'amour personnel qui est le Saint-Esprit lui-même. I^a, q. XXXVII, a. 1. Ces distinctions ne sont pas explicitement chez Augustin, saint Thomas les propose et les explique à la lumière des principes qui éclairent tout le traité. En le lisant on se rend de mieux en mieux compte pourquoi la conception augustinienne de la Trinité a prévalu sur celle des Pères grecs : 1° Elle procède méthodiquement après la constitution du traité *de Deo uno*, en passant du plus connu, de l'unité de nature philosophiquement démontrée, au moins connu, au mystère surnaturel de la Trinité des personnes. - 2° Elle explique par l'analogie

de la vie de l'âme, de l'intellection et de l'amour, le mode ou le caractère propre et le nombre des processions divines, que les Pères grecs déclaraient inscrutables. Elle montre ainsi qu'il doit y avoir deux processions et deux seulement, et pourquoi le Saint-Esprit procède non seulement du Père mais du Fils, comme l'amour procède de la connaissance du bien. - 3° Elle montre beaucoup mieux que les trois Personnes sont un principe unique d'opération *ad extra*, car cette opération dérive de la toute puissance qui leur est commune. Ce qui explique aussi que nous ne puissions connaître naturellement la sainte Trinité par les créatures, puisque la *virtus creativa* est commune aux trois personnes. I^a, q. XXXII, a. I. Ce sont là des convenances positives, qui montrent que les idées de saint Augustin complètent ce qu'avaient dit d'un autre point de vue les Pères grecs. Quant aux difficultés de la conception augustinienne, elles ne proviennent pas d'un manque de méthode, mais de l'élévation du mystère, tandis que plusieurs des difficultés de la conception grecque proviennent de l'imperfection de sa méthode, qui descend du mystère surnaturel de la Trinité à l'unité de nature, au lieu de s'élever de l'évidence de celle-ci à l'obscurité des relations trinitaires.

Examinons maintenant la structure du traité de la Trinité de saint Thomas, dans la Somme théologique, en insistant sur les parties fondamentales, qui contiennent virtuellement le reste : celles relatives aux processions, aux relations et aux personnes. Nous noterons, au cours de cet exposé, comment cet enseignement se précise dans les formules généralement admises par ses commentateurs.

CHAPITRE II - LES PROCESSIONS DIVINES

I. *Génération du Fils*. - D'après ce que la Révélation et surtout le Prologue de saint Jean dit du Verbe « qui est en Dieu et qui est Dieu », saint Thomas, I^a, q. XXVII, a. I, montre qu'il y a en Dieu une procession intellectuelle du Verbe *secundum emanationem intelligibilem Verbi intelligibilis a dicente*.

Cette procession ne peut être celle de l'effet à l'égard de la cause (arianisme), ni du simple être de raison (modalisme), mais elle est intérieure et réelle. Bien plus le Verbe a la même nature que le Père. La convenance de cette procession apparaît, ad 2, à la lumière de ce principe : « Ce qui procède intellectuellement *ad intra* d'un principe n'est pas d'une autre nature que ce principe, et même plus il en procède parfaitement, plus il est uni à ce principe » ; c'est ainsi que, plus

notre conception est parfaite, plus elle est unie à notre intelligence. Aussi le Verbe conçu de toute éternité par le Père n'est pas d'une autre nature que lui, ils sont un par nature ; ce n'est pas un verbe accidentel comme le nôtre, mais un Verbe substantiel, car l'intellection en Dieu n'est pas un accident, elle est subsistante.

Cette haute raison de convenance est longuement développée, *Cont. Gent.*, l. IV, c. XI, où saint Thomas énonce ce principe : « *Quanto aliqua natura est altior tanto id quod ex ea emanat est magis intimum* : plus une nature est élevée, plus ce qui émane d'elle lui est intimement uni. » On le voit inductivement : la plante et l'animal engendrent un être semblable extérieur à eux, tandis que l'intelligence humaine conçoit un verbe intérieur à elle ; cependant celui-ci n'est encore qu'un accident transitoire de notre esprit comme telle pensée qui succède à une autre. En Dieu l'intellection est subsistante, et, si elle s'exprime en un Verbe, comme le dit la Révélation, ce Verbe doit être non pas accidentel, mais substantiel ; il doit être non pas seulement l'idée de Dieu ou Dieu représenté, mais vrai Dieu, *Deus verus de Deo vero*.

Saint Thomas conserve ainsi sous cette forme le principe auquel les augustiniens, en particulier saint Bonaventure, ont ici recours : *Bonum est essentialiter difusivum sui* ; le bien est diffusif de lui-même et plus il est d'ordre élevé, plus il se communique abondamment et intimement. Saint Thomas cite même ce principe, I^a, q. XXVIII, a. 5, ad 2^{um}, et il l'invoque III^a, q. I, a. I, pour montrer la convenance de l'Incarnation. On voit la vérité de ce principe en suivant l'échelle des êtres : le soleil répand autour de lui sa lumière et sa chaleur, la plante arrivée à l'âge adulte engendre une autre plante, de même l'animal adulte ; dans un ordre supérieur l'intelligence humaine conçoit son verbe intérieur, de même le sage veut communiquer sa sagesse, et le vertueux veut susciter la vertu autour de lui. Or, Dieu est le souverain bien ; il convient donc qu'il se communique le plus possible, de la façon la plus abondante et la plus intime, qu'il communique non pas seulement une participation de l'être, de la vie, de l'intelligence, comme il le fait par la création de la pierre, de la plante, de l'animal, de l'homme, non pas seulement une participation de sa nature, comme il le fait par la justification du pécheur, mais qu'il communique sa nature infinie et indivisible. C'est ce qui a lieu par la procession du Verbe ou du Fils unique dont parle la Révélation : *Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Ps., II, 7 Hebr., I, 5. C'est la plus parfaite diffusion dans la plus intime communion.

Saint Thomas montre aussi, I^a, q. XXVII, a. 2, que cette procession intellectuelle mérite le nom de génération comme l'indique l'expression *Filius unigenitus*, Joa., I, 18. Le vivant, en effet, naît du vivant et reçoit une nature semblable à celle de

l'engendrant; or en Dieu, le Fils reçoit la même nature, qui n'est pas causée en lui, mais communiquée. On dit communément que notre intelligence conçoit son verbe ; la conception est la formation initiale d'un vivant ; mais en nous la conception intellectuelle ne devient pas génération, car notre verbe n'est qu'un accident de notre esprit, et, lorsque nous nous concevons nous-mêmes, il n'est qu'une similitude accidentelle de nous, tandis qu'en Dieu le Verbe est substantiel, il n'est pas seulement une représentation de Dieu, mais il est réellement Dieu ; la conception ici devient génération. En d'autres termes, lorsque « la conception intellectuelle » est purifiée de toute imperfection, elle devient une « génération intellectuelle », comme la conception corporelle aboutit à une génération corporelle. C'est la plus haute application de la méthode d'analogie. Le Verbe de Dieu n'est pas seulement une similitude représentative de Dieu le Père, il est substantiel comme lui, vivant comme lui, il est une personne comme lui, mais distincte de lui. Cf. *Cont. Gent.*, l. IV, c. XI, et Jean de Saint-Thomas, *In I^{am}*, q. XXVII, a. 2.

2. *Spiration*. - Il y a en Dieu une autre procession par voie d'amour, comme en nous l'amour du bien procède de la connaissance du bien. I^a, q. XXVII, a. 3. Mais cette seconde procession n'est pas une génération (a. 4), car l'amour, à l'opposé de la connaissance, ne s'assimile pas son objet, il ne conçoit pas une similitude de son objet, il tend vers lui *amor meus, pondus meum*, disait saint Augustin.

Il ne peut y avoir en Dieu que ces deux processions comme notre activité supérieure, purement spirituelle, ne comporte que l'intellection et l'amour (a. 5); et en Dieu le terme de la seconde procède du terme de la première, comme en nous l'amour dérive de la connaissance du bien.

Plus loin saint Thomas résout plusieurs des difficultés de la conception augustinienne relatives aux processions. Il montre, q. XXXIV, a. I, ad 3^{um}, que les trois personnes ont une même intellection essentielle, mais que seul le Père dit le Verbe, qui est un Verbe adéquat et par suite unique. Ainsi il arrive, que trois hommes étant placés devant un problème difficile, un seul dit la solution adéquate, et tous les trois la comprennent parfaitement.

De même les trois personnes divines aiment par le même amour essentiel, mais seuls le père et le Fils spirent (amour notionnel) le Saint-Esprit, qui est l'amour personnel ; cf. I^a, q. XXXVII, a. I. Ainsi l'amour en Dieu est soit essentiel, soit notionnel, soit personnel, mais toujours substantiel. Ainsi sont résolues plusieurs des difficultés de la conception augustinienne.

CHAPITRE III - LES RELATIONS DIVINES

Il y a en Dieu, selon les processions réelles, des relations réelles. Comme, dans l'ordre créé, la génération temporelle fonde deux relations du père au fils et du fils au père, analogiquement la génération éternelle du Verbe fonde les relations de paternité et de filiation. De même la procession d'amour fonde les relations de spiration active et de spiration dite passive. I^a, q. XXVIII, a. I.

Ces relations réelles ne sont pas réellement distinctes de l'essence divine, car en Dieu il n'y a pas d'accident, et donc *l'esse in* (ou l'inhérence) des relations est d'ordre substantiel, et s'identifie réellement avec l'essence ou substance et l'existence de Dieu (a. 2). D'où il suit que *tres personæ non habent nisi unum esse*. III^a, q. XVII, a. 2, ad 3^{um}. On dit communément : *esse accidentis est inesse* ; or, en Dieu *l'esse in* des relations est substantiel, donc il s'identifie avec *l'esse*, l'existence de l'essence, et par suite il est unique. Cela paraît extrêmement simple à saint Thomas ; ce sera pourtant nié par Suarez, qui part de principes différents sur l'être, l'essence, l'existence, la relation. Cf. SUAREZ, *De Mystério S. S. Trinitatis*, l. III, c. V ; pour la critique de cette proposition suarézienne, voir N. del Prado, O. P., *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, 1911, P. 537-544. Pour Suarez il n'y a pas dans l'ordre créé de distinction réelle entre l'essence et l'existence, ni entre *l'esse in* de la relation accidentelle et son *esse ad* qui est son essence ; et alors les relations divines ne peuvent être réelles, selon lui, que par une existence propre. Ainsi est-il conduit à nier ce qu'affirme nettement saint Thomas, *in divinis est unum esse tantum*. C'est une divergence importante, semblable à celle qui se trouve dans le traité de l'Incarnation au sujet de cette proposition de saint Thomas : *est unum esse in Christo*, III^a, q. XVII, a. 2 ; toutes ces divergences procèdent de la même source.

Les relations divines qui sont *opposées entre elles* sont *réellement distinctes les unes des autres*, en vertu même de cette opposition (a. 3). Le Père n'est pas le Fils, car nul ne s'engendre soi-même ; et le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils. Cependant, le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu. Ainsi se précise le principe qui éclaire tout le traité de la Trinité et qui sera défini au concile de Florence : *In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio*. Denz.-Bannw., n. 703. En Dieu tout est un, là où il n'y a pas d'opposition de relation.

On voit dès lors comment saint Thomas répond à l'objection qui est souvent faite contre le mystère de la Trinité : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, les choses qui sont réellement identiques à une même troisième sont réellement identiques entre elles ; or, les relations divines (et les personnes) sont réellement

identiques à l'essence divine, comme il a été dit (a. 2) ; donc elles ne sont pas réellement distinctes entre elles.

Saint Thomas, a. 3, ad 1^{um}, répond : les choses qui sont réellement identiques à une troisième sont réellement identiques entre elles, si elles ne s'opposent pas plus entre elles qu'elles ne s'opposent à cette troisième, je le concède ; si elles s'opposent entre elles, je le nie. Ainsi les trois angles d'un triangle sont réellement distincts entre eux, par une opposition de relation, bien qu'ils aient la même surface et ne s'opposent nullement à cette surface qui leur est commune.

Suarez, *De mysterio S. S. Trinitatis*, l. IV, c. III, a méconnu la valeur de cette réponse, parce qu'il se fait une autre idée de la relation. Au lieu d'admettre comme saint Thomas, III^a, q. XVII, a. 2, ad 3^{um}, que les trois personnes divines, par leur *esse* incommun, n'ont qu'une existence, *unum esse*, il admet en Dieu trois existences relatives. Il lui est alors fort difficile de résoudre l'objection dont nous venons de parler, et il dit même (*ibid.*) que l'axiome *quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*, n'est vrai que dans les créatures, qu'il n'est pas vrai dans toute son universalité et comme applicable à Dieu.

A quoi les thomistes répondent : cet axiome dérive immédiatement du principe de contradiction ou d'identité, qui doit manifestement s'appliquer analogiquement à Dieu, car c'est une loi de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire une loi absolument universelle ; il n'y a en dehors d'elle que l'absurde, qui ne saurait être réalisé.

Comme le montre le P. N. del Prado, *op. cit.*, p. 529-544, la doctrine de saint Thomas sauvegarde parfaitement l'éminente simplicité de l'être de Dieu, *tres personæ habent unum esse* ; il suit de là que les relations ne font pas composition avec l'essence, que les trois personnes constituées par les relations opposées entre elles, sont absolument égales en perfection. Voir aussi L. BILLOT, *De Trinitate*, Épilogue. - Sur les différences à ce sujet entre saint Thomas et Duns Scot, cf. Cajétan, *In I^{am}*, q. XXVIII, a. 2.

Saint Thomas déduit enfin de ce qui précède qu'il y a quatre relations réelles en Dieu : la paternité, la filiation, la spiration active et la procession (ou spiration dite passive). Mais l'une des quatre, la spiration active, ne s'oppose qu'à la spiration dite passive, et non pas à la paternité ni à la filiation ; elle n'est donc pas réellement distincte de ces deux dernières, I^a, q. XXVIII, a. 4.

Cette doctrine parfaitement cohérente montre la valeur de la conception augustinienne qui lui sert de base et explique pourquoi celle-ci a prévalu.

CHAPITRE IV - LES PERSONNES DIVINES

Ce qui vient d'être dit des processions divines et des relations permet de se faire une idée des personnes divines.

La personne en général est un sujet intelligent et libre, ou comme l'a dit Boèce : un sujet individuel de nature raisonnable ou intellectuelle, *rationalis nature individuæ substantia*. I^a, q. XXIX, a. I. La personne ne diffère donc pas de l'hypostase ou suppôt, sujet doué d'intelligence (a. 2). De plus, comme la personne signifie la substance en ce qu'elle a de plus parfait (une substance intellectuelle), elle peut être en Dieu, non pas certes avec le mode imparfait de la personne créée, mais analogiquement et pourtant au sens propre, selon un mode tout à fait éminent. Et comme, selon la Révélation, le Père et le Fils sont des noms de personne, il faut en dire autant du Saint-Esprit, qui est du reste manifesté aussi comme une personne en plusieurs textes du Nouveau Testament (a. 3).

Puisqu'il y a en Dieu trois personnes, ce qui les distingue entre elles ne peut être que les trois relations opposées entre elles de paternité, de filiation et de spiration dite passive, car en Dieu tout est un et identique, là où il n'y a pas d'opposition de relation, comme il a été dit.

Ces relations réelles étant subsistantes (puisque'elles ne sont pas des accidents) et d'autre part incommunicables (car opposées entre elles), peuvent constituer les personnes divines opposées entre elles. On trouve en effet, en ces relations subsistantes, les deux caractères de la personne : *la subsistence* et *l'incommunicabilité* d'un sujet intelligent et libre.

Une personne divine est donc, selon saint Thomas et son école, une *relation subsistante, relatio ut subsistens* (a. 4). Saint Thomas dit plus explicitement, *De potentia*, q. IX, a. 4 : *Persona nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina*. Cf. I^a, q. XL, a. I et 2.

On s'explique ainsi qu'il ait en Dieu, au sens propre, et non pas seulement métaphorique, trois personnes, ou *trois sujets intelligents et libres*, bien qu'ils aient la même nature, bien qu'ils connaissent par la même intellection essentielle, s'aiment par le même amour essentiel, et aiment librement les créatures par le même acte libre de dilection.

C'est ce qui permet de dire : Le Père *est* Dieu, le Fils *est* Dieu, le Saint-Esprit *est* Dieu, mais le Père *n'est pas* le Fils, et le Saint-Esprit *n'est* ni le Père, ni le Fils.

En ces propositions, expression de la foi commune, le verbe *être* exprime l'identité réelle des personnes et de la nature, et la négation *n'est pas* exprime la distinction réelle des personnes entre elles.

La paternité, la filiation et la spiration dite passive sont donc des *personnalités relatives incommunicables*. Ainsi il ne peut y avoir plusieurs Pères en Dieu, mais un seul ; la paternité rend la nature divine incommunicable de son côté à elle, quoique la nature divine puisse être communiquée par ailleurs aux deux autres personnes ; ainsi, dans un triangle le premier angle construit rend sa surface incommunicable de son côté, bien qu'elle soit ensuite communiquée aux deux autres angles ; et le premier la leur communique, sans se communiquer lui-même, car il s'oppose aux deux autres, tandis que aucun des trois ne s'oppose à la surface qui leur est commune.

On voit par là que, comme le dit Cajétan, *In I^{am}*, q. XXXIX, a. I, n. 7, la réalité divine telle qu'elle est en soi n'est pas quelque chose de purement absolu (désigné par le mot nature), ni quelque chose de purement relatif (désigné par le nom des personnes divines) mais quelque chose d'éminent, qui contient *formaliter eminenter* ce qui correspond aux concepts d'absolu et de relatif, de nature et de personnalité relative. C'est ainsi qu'on enseigne assez communément avec saint Thomas et les thomistes qu'il n'y a qu'une distinction de raison (ou virtuelle mineure) entre la nature divine et les personnes, bien qu'il y ait distinction réelle entre celles-ci à raison de leur opposition.

CHAPITRE V - LES ACTES NOTIONNELS DE GÉNÉRATION ET DE SPIRATION

Cette doctrine se précise enfin par celle des actes dit notionnels, parce qu'ils font connaître les personnes divines; ce sont les actes de génération et de spiration. Saint Thomas en traite en faisant la synthèse finale et comme la récapitulation de son traité, I^a, q. XL, a. 4 ; q. XLI.

Il pose à ce sujet la plus difficile des objections qui aient été faites contre la conception augustinienne qu'il défend.

Cette objection est celle-ci ; cf. I^a, q. XL, a. 4, 2^a obj. et *sed contra*. La relation de paternité se fonde sur la génération active, et donc elle ne peut la précéder. Or, la personnalité du Père doit précéder, dans l'ordre des concepts, la génération active, qui est l'opération du Père. Donc la personnalité du Père ne peut pas être constituée par la relation subsistante de paternité. Il y aurait là un cercle vicieux. Saint Thomas répond *ibid.* corps de l'art. fin : « La propriété personnelle du Père peut être considérée de deux façons. Premièrement comme relation et ainsi du

point de vue de notre esprit, elle présuppose l'acte notionnel de génération, car la relation de paternité comme telle est fondée sur cet acte.

Deuxièmement on peut considérer la propriété personnelle du Père comme constitutive de sa Personne, et ainsi elle doit être conçue par nous avant l'acte notionnel de génération. comme la personne est antérieure à son action. » Il n'y a pas là contradiction ni cercle vicieux, car la paternité divine n'est pas considérée sous le même point de vue comme antérieure à la génération éternelle et comme Postérieure à elle. Ainsi, disons-nous, dans l'ordre créé de la génération humaine, à l'instant indivisible où l'âme spirituelle est créée de rien et unie au corps, la disposition ultime du corps à la recevoir précède la création de l'âme dans l'ordre de causalité matérielle, et la suit dans l'ordre de causalité formelle, efficiente et finale ; car c'est l'âme à l'instant indivisible où elle est créée qui donne au corps humain la disposition tout à fait ultime à la recevoir, et de ce point de vue cette disposition est dans le corps humain comme une propriété qui dérive de la nature de l'âme. De même encore, bien que l'image précède l'idée, l'image tout à fait appropriée à l'expression d'une idée neuve suit celle-ci, et au même instant où le penseur saisit profondément ce qu'exprime une idée originale, il trouve l'image appropriée capable de la traduire sensiblement. De même encore l'émotion de la sensibilité précède l'amour spirituel et ensuite l'exprime à titre de passion non plus antécédente, mais conséquente. Il n'y a pas là de cercle vicieux. Autre exemple plus frappant : à la fin de la délibération, au même instant indivisible, le dernier jugement pratique précède l'élection volontaire, qu'il dirige, mais cette élection volontaire fait que ce jugement pratique soit le dernier, du fait qu'elle l'accepte. Il n'y a là aucune contradiction. De même dans le mariage, au moment où il est contracté, le consentement du mari s'exprime d'un mot, qui ne vaut définitivement que s'il est accepté par sa future épouse : ainsi l'expression du consentement de l'homme précède celle du consentement de la femme, et alors elle n'est pas encore actuellement relative au consentement de celle-ci, qui n'est pas encore donné ; aussitôt après, cette relation actuelle existe *in actu exercito* et de façon indissoluble.

De même encore dans le triangle équilatéral, le premier angle construit, lorsqu'il est encore seul, constitue déjà une figure géométrique, mais il n'a pas encore une relation actuelle aux deux autres qui ne sont pas encore tracés.

Il n'y a pas là contradiction ; il n'y en a pas non plus lorsqu'on dit que la Paternité divine, selon notre manière de penser, constitue la personne du Père antérieure à l'acte éternel de génération, bien que la paternité comme relation actuelle au Fils suppose cet acte éternel.

Les actes notionnels de génération et de spiration doivent être attribués aux personnes. I^a, q. XLI, a. I. Ils ne sont pas libres, mais nécessaires, cependant le

Père veut spontanément engendrer son Fils, comme il veut être Dieu. La spiration active procède de la volonté prise comme nature : *Procedit a voluntate, non ut libera, sed ut natura*, comme en nous le désir naturel du bonheur (a. 2). La puissance d'engendrer appartient à la nature divine en tant qu'elle est dans le Père, *ut est in Patre*, et la puissance spiratrice appartient à la nature divine en tant qu'elle est dans le Père et dans le Fils. C'est ainsi que le Saint-Esprit procède d'eux comme d'un principe unique, *per unicam spirationem* ; il n'y a même qu'un *spirator* (*substantive*) bien qu'il y ait deux *spirantes* (*adjective*). A. 5 et q. XXXVI, a. 4.

Si ces puissances d'engendrer et de spirer appartenait à la nature en tant que telle, commune aux trois personnes, les trois personnes engendreraient, spireraient, comme les trois connaissent et aiment. Le IV^e concile du Latran a dit de même : *non est essentia vel natura quæ generat, sed Pater per naturam*. Denz.-Bannw., n. 432. D'où l'expression reçue chez les thomistes : *potentia generandi significat in recto naturam divinam et in obliquo relationem paternitatis*. Q. XLI, a. 5.

Aussi les thomistes enseignent-ils communément que le principe *quo* immédiat des processions divines est la nature divine, en tant qu'elle est modifiée par les relations de paternité et de spiration (cette dernière est commune au Père et au Fils). Ainsi dans l'ordre créé nous disons : lorsque Socrate engendre un fils, le principe *quo* de cette génération est la nature humaine, en tant qu'elle est en Socrate ; autrement, si c'était la nature humaine en tant que commune à tous les hommes, tous les hommes sans exception engendreraient, comme tous désirent le bonheur. De même encore nous disons : dans le triangle, la surface, en tant qu'elle est dans le premier angle construit, est communiquée au deuxième et par celui-ci au troisième ; mais en tant qu'elle est dans le troisième elle n'est plus communicable ; ainsi la nature divine en tant qu'elle est dans le Saint-Esprit, n'est plus communicable ; autrement il y aurait une quatrième personne, et pour la même raison une cinquième et ainsi de suite à l'infini. Telle est la doctrine thomiste des actes notionnels ; elle est parfaitement cohérente avec ce qui précède.

CHAPITRE VI - L'ÉGALITÉ DES PERSONNES ET LEUR INTIME UNION

Il suit de là que les personnes sont égales, q. XLII, de par l'unité numérique de nature, et d'existence (*unum esse*), qui a pour suite l'unité de sagesse, d'amour essentiel, de puissance. Ainsi les trois angles d'un triangle équilatéral sont rigoureusement égaux. C'est pourquoi en Dieu il n'est pas plus parfait d'engendrer que d'être engendré; car la génération éternelle ne cause pas la nature divine du Fils, mais seulement la lui *communique*. Cette nature préexiste actuellement dans le Père, et dans le Fils et le Saint-Esprit elle n'est pas moins créée que dans le Père. Le Père n'est pas une cause dont l'être du Fils et du Saint-Esprit dépendrait ; il est le principe dont le Fils et le Saint-Esprit procèdent dans l'identité numérique de la nature infinie qui est communiquée. De même encore dans le triangle équilatéral, il y a ordre d'origine, sans causalité. Le premier angle construit n'est pas cause, mais principe du second et par le second du troisième. Tous les trois sont aussi parfaits l'un que l'autre, et l'on peut même indifféremment retourner le triangle, de telle façon que l'un où l'autre des extrémités de la base devienne le sommet. Image certes fort lointaine, mais encore utile à une intelligence qui ne s'exerce pas sans le concours de l'imagination.

On voit par là que les rapports des trois personnes sont l'expression de la plus haute vie intellectuelle et de la plus haute vie d'amour. La bonté est essentiellement communicative et plus elle est d'ordre élevé, plus elle se communique abondamment et intimement. Le Père communique ainsi toute sa nature infinie et indivisible à son Fils sans la multiplier, et par son Fils au Saint-Esprit. Par suite les trois personnes se comprennent aussi intimement que possible, puisqu'elles sont la même vérité et qu'elles se connaissent par le même acte de pensée, par la même intellection essentielle.

C'est aussi la plus haute vie d'amour : les trois personnes. s'aiment infiniment par le même amour essentiel, qui s'identifie avec la bonté infinie pleinement possédée et goûtée.

Les trois personnes purement spirituelles sont ainsi ouvertes l'une à l'autre, et elles ne se distinguent que par leurs mutuelles relations. Toute la personnalité du Père consiste dans sa relation subsistante et incommunicable au Fils ; de même le moi du Fils est sa relation au Père ; le moi du Saint-Esprit est sa relation aux deux premières personnes dont il procède, comme d'un principe unique.

Chacune des trois personnes ne se distingue des autres que par sa relation aux autres, de sorte que, sans aucun égoïsme, cela même qui les distingue les unit en les rapportant l'une à l'autre, comme les trois angles d'un triangle. On entrevoit par là la virtualité du principe qui éclaire tout le traité : *In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio*. Les trois personnes divines essentiellement relatives l'une à l'autre constituent ainsi l'exemplaire éminent de

la vie de la charité. Chacune peut dire à l'autre : *Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt* ; tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi. Joa., XVII, 21. L'union de charité qui doit exister entre les âmes doit être un reflet de l'union des divines personnes ; c'est la prière du Sauveur : *ut omnes unum sint, sicut tu, Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint*. Joa., XVII, 21. Comme le Père et le Fils sont un par nature, les croyants doivent être un par la grâce, qui est une participation de la nature divine.

CHAPITRE VII - LA TRINITÉ N'EST PAS NATURELLEMENT CONNAISSABLE

Tout ce qui précède montre que la Trinité n'est pas naturellement connaissable, en d'autres termes qu'elle est un mystère essentiellement surnaturel. Saint Thomas le montre beaucoup mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, I^a, q. XXXII, a. I: « Par la raison naturelle on ne peut connaître de Dieu que ce qui lui convient comme cause des êtres créés. Or, il en est cause, par la puissance créatrice, qui est commune aux trois personnes, comme la nature divine dont elle est un attribut. Donc par la raison naturelle on ne peut connaître la distinction des personnes, mais seulement ce qui convient à l'unité de nature. » Ainsi la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel apparaît de plus en plus explicitement.

Il suit même de là, comme le remarquent généralement les thomistes, que la raison naturelle ne peut pas démontrer positivement la possibilité intrinsèque de ce mystère surnaturel qui dépasse la sphère de la démonstrabilité. On montre bien qu'il n'y a pas dans ce mystère de répugnance manifeste, mais on ne montre pas apodictiquement par la seule raison qu'il ne contient aucune contradiction latente. Le concile du Vatican dit au sujet des mystères proprement dits : *e naturalibus principiis non possunt intelligi et demonstrari*. Denz.-Bannw., n. 1861.

Si du reste la seule raison démontrait positivement et apodictiquement la possibilité réelle ou la parfaite non-répugnance de la Trinité, elle démontrerait aussi son existence. Pourquoi ? Parce que, pour les choses nécessaires (et la Trinité n'est pas contingente), de la réelle possibilité se déduit l'existence *in necessariis ex reali possibilitate sequitur existentia*; si par exemple la sagesse infinie est possible en Dieu, elle existe en lui.

Au sujet de la possibilité et de l'existence de la Trinité, la théologie peut donner des raisons de convenance très profondes sans doute, et qu'on peut toujours scruter davantage, mais celles-ci ne sont pas démonstratives. La théologie peut aussi montrer la fausseté ou au moins la faiblesse des objections faites contre ce mystère et établir que ces objections sont *aut falsæ aut non necessariae*, comme le dit saint Thomas, *in Boetium de Trinitate*, a. 3. L'enseignement reçu chez les thomistes et chez la généralité des théologiens est le suivant : *possibilitas et a fortiori existentia mysteriorum supernaturalium non probatur, nec improbat, sed suadet et defenditur contra negantes*.

Les analogies invoquées pour l'intelligence du mystère de la Trinité ont de la valeur dans la mesure où elles sont indiquées par la Révélation elle-même. Ainsi, d'après le Prologue de saint Jean, le Fils unique de Dieu procède de lui comme son Verbe mental. De là on est conduit à penser que la seconde procession se fait par voie d'amour.

CHAPITRE VIII - NOMS PROPRES ET APPROPRIATIONS

La distinction des personnes nous est mieux manifestée par les noms propres de chacune.

Les noms propres de la première sont *Père* et *inengendré*, *ingenitus*, ou principe sans autre principe, *principium non de principio*. I^a, q. XXXIII. Par appropriation le Père est appelé créateur, car la puissance créatrice commune aux trois personnes a une affinité spéciale avec sa personne, en ce sens que le Père a la vertu créatrice par lui-même et ne l'a pas reçue d'une autre personne. I^a, q. XLV, a. 6 ad 2^{um}.

Les noms propres de la deuxième personne sont *Fils*, *Verbe*, *Image*, I^a, q. XXXIV, XXXV. Par appropriation on lui attribue les œuvres de sagesse, qui ont une affinité spéciale avec le Verbe.

Les noms propres de la troisième personne sont *Esprit saint*, *Amour*, c'est-à-dire amour non pas essentiel, ni notionnel, mais personnel, et *Don incréé*, cf. I^a, q. XXXVI, XXXVII, XXXVIII. Par appropriation on lui attribue les œuvres de sanctification et d'amour, et pour la même raison l'habitation dans l'âme juste, car cette habitation suppose la charité : *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Rom., V, 5. La charité nous assimile plus

au Saint-Esprit, que la foi obscure ne nous assimile au Verbe ; l'assimilation plus parfaite au Verbe se fera quand nous recevrons la lumière de gloire.

CHAPITRE IX - L'HABITATION DE LA SAINTE TRINITÉ DANS LES AMES JUSTES

Nous ne pouvons exposer ici la doctrine de saint Thomas sur les Missions des personnes divines, I^a, q. XLIII ; mais nous devons au moins dire ce en quoi consiste pour lui et son école l'habitation de la sainte Trinité dans les âmes justes. Cette doctrine repose surtout sur ces paroles du Sauveur : « Si quelqu'un m'aime, il observera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure », Joa., XIV, 23. Qui viendra ? Non pas seulement des effets créés : la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les sept dons ; mais les personnes divines, le Père et le Fils, dont n'est jamais séparé l'Esprit saint, promis du reste par Notre-Seigneur et visiblement envoyé à la Pentecôte, cf. Joa., XIV, 16, 26 ; I Joa, IV, 9-16; Rom., V, 5 ; I. Cor., III, 16; VI, 19. Cette présence spéciale de la Trinité dans les justes est notablement différente de la présence universelle de Dieu en toutes créatures, comme cause conservatrice. Diverses explications de cette habitation ont été proposées ; celle de saint Thomas, celle de Suarez et celle de Vasquez.

Vasquez réduit toute présence réelle de Dieu en nous à la présence générale d'immensité, selon laquelle Dieu est présent en toutes les choses qu'il conserve dans l'existence. A titre d'objet connu et aimé, Dieu n'est pas réellement présent dans le juste, il y est seulement comme représenté à la manière d'une personne absente, mais très aimée. Cette opinion diminue beaucoup la présence spéciale de Dieu dans les justes.

Suarez, au contraire, soutient que, même si Dieu n'était pas déjà présent dans les justes par sa présence générale d'immensité, il deviendrait réellement et substantiellement présent en eux, à raison de la charité qui nous unit à lui. - Cette opinion se heurte à cette très forte objection : bien que, par la charité, nous aimions l'humanité du Sauveur et la sainte Vierge, il ne s'ensuit pas qu'ils soient réellement présents en nous, qu'ils habitent en notre âme. La charité par elle-même constitue une union affective sans doute, et fait désirer l'union réelle, mais comment constituerait-elle celle-ci ?

Jean de Saint-Thomas, *In I^{am}* q. XLIII, a. 3, disp. XVII, n. 8-10, et le P. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927, t. II, p. 7-60, ont fait voir que la pensée de saint Thomas domine les deux conceptions opposées de Vasquez et de Suarez.

Selon le Docteur angélique, I^a, q. XLIII, a. 3, contrairement à ce que dit Suarez, la présence spéciale de la sainte Trinité dans les justes suppose la présence générale d'immensité; mais pourtant (et c'est ce que n'a pas vu Vasquez), par la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons, Dieu est rendu réellement présent d'une nouvelle manière, comme objet expérimentalement connaissable dont l'âme juste peut jouir, et qu'elle connaît expérimentalement quelquefois de façon actuelle. Il n'y est pas seulement comme une personne absente très aimée, mais il y est réellement et parfois il se fait sentir à nous. La raison en est, selon saint Thomas, *loc. cit.*, que l'âme en état de grâce, *sua operatione (cognitionis et amoris) attingit ad ipsum Deum... « ita ut habeat potestatem fruendi divina persona »*.

Pour que les personnes divines habitent en nous, il faut que nous puissions les connaître, non pas seulement de façon abstraite, comme une personne distante, mais de façon quasi expérimentale et aimante fondée sur la charité infuse, qui nous donne une connaturalité ou sympathie avec la vie intime de Dieu. II^a, II^{ae}, q. XLV, a. 2. C'est le propre en effet de la connaissance expérimentale de se terminer à l'objet réellement présent et non pas distant.

Pour que la sainte Trinité habite en nous, il n'est pourtant pas nécessaire que cette connaissance quasi expérimentale soit actuelle, il suffit que nous en ayons le pouvoir par la grâce des vertus et des dons. Ainsi l'habitation de la sainte Trinité dure, dans le juste, même pendant son sommeil, et tant qu'il reste en état de grâce. Mais de temps en temps, il arrive que Dieu se fait sentir à nous comme l'âme de notre âme, la vie de notre vie. C'est ce que dit saint Paul : « Vous avez reçu un Esprit d'adoption en qui nous crions Abba, Père ! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Rom., VIII, 14. Saint Thomas dit dans son commentaire sur cette Épître : « Le Saint-Esprit rend ce témoignage à notre esprit par l'effet d'amour filial qu'il produit en nous. » Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu présent en nous, procède de la foi vive éclairée par le don de sagesse ; cf. S. Thomas, II^a, II^{ae}, q. XLV, a. 2 : *Rectum iudicium habere de rebus divinis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, quæ est donum spiritus sancti*; In I^{um} Sent., dist. XIV, q. II, a. 2, ad 3^{um} : Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis (et habitationis divinæ personæ), sed solum illa quæ accipitur ex aliquo dono appropriato personæ per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum,

secundum modum proprium illius personæ, scilicet per amorem, quando Spiritus Sanctus datur, unde cognitio ista est quasi experimentalis. Cf. ibid., ad 2^{um}.

C'est pourquoi le Sauveur a dit : « L'esprit de vérité, (que mon Père vous enverra) sera en vous ; il vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » Joa., XIV, 26.

La sainte Trinité habite ainsi dans l'âme juste comme dans un temple, I Cor., III, 16, dans un temple vivant mais encore obscur, qui connaît et aime. Elle habite à plus forte raison dans les âmes bienheureuses qui la contemplent sans voile.

Telle est la doctrine thomiste de l'habitation, on peut s'en rendre compte en particulier en lisant Jean de Saint-Thomas, *In I^{am}*, q. XLIII, a. 3, et les autres commentateurs au même article.

Ainsi s'achève le traité de la Trinité par cette question à laquelle se rattache le traité de la grâce ; car la grâce est le don créé produit et conservé en nous par le don increé qu'est l'Esprit saint (appropriation) et par la sainte Trinité tout entière présente en nous. Saint Thomas dit en effet III^a, q. III, a. 5, ad 2^{um} : *Filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis ; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii*. Et encore : III^a, q. XXIII, a. 2, ad 3^{um} : *Adoptatio licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis similitudinem hujus exemplaris*. La grâce, selon sa nature même, dépend de la nature divine commune aux trois personnes, et en tant que méritée à tous les hommes rachetés, elle dépend du Christ rédempteur.

QUATRIÈME PARTIE - TRAITES DES ANGES ET DE L'HOMME

CHAPITRE I - LES BASES DU TRAITÉ DES ANGES DE SAINT THOMAS

On est parfois porté à penser que le traité des anges de saint Thomas est une construction *a priori*, sans autre fondement que le livre du pseudo-Denys *De cœlesti hierarchia*.

En réalité, saint Thomas s'appuie surtout sur ce que l'Écriture dit de l'existence des anges, de leur intelligence, de leur nombre, de la bonté des uns, de la malice des autres, et de leurs rapports avec les hommes. Les textes de l'Ancien Testament sont nombreux dans la Genèse, Job, Tobie, Isaïe, Daniel, les Psaumes. Le Nouveau Testament confirme cet enseignement par ce qui est dit des anges à propos de la naissance du Sauveur, de la Passion, de la Résurrection. Les Épîtres de saint Paul sont plus explicites encore et distinguent « les trônes, les dominations, les principautés, les puissances ». Col. I, 16 ; II, 10 ; Rom., VIII, 38, etc. Telle est la véritable base du traité des anges, beaucoup plus que les écrits de Denys.

De ces témoignages, il résulte que les anges sont des créatures supérieures à l'homme, qui apparaissent parfois sous une forme sensible, mais qui sont généralement appelés *spiritus*, ce qui permet d'affirmer que ce sont des créatures purement spirituelles, quoique plusieurs Pères des premiers siècles, en aient douté, du fait qu'ils concevaient difficilement une créature réelle sans un corps, au moins éthéré.

Pour la distinction dans les anges de *la nature* et de *la grâce*, à la lumière des principes généraux sur la vie intime de Dieu, sur le caractère essentiellement surnaturel de la vision béatifique pour toute intelligence inférieure à Dieu, sur la grâce et les vertus infuses, saint Thomas est conduit à préciser de plus en plus ce que dit saint Augustin *De civitate Dei*, l. XII, c. IX : *Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille, qui eos... creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam*.

Pour donner brièvement une juste idée de la structure de ce traité, nous en soulignerons les principes essentiels, en notant au fur et à mesure l'opposition qu'ils ont trouvée chez Duns Scot, et en partie chez Suarez, qui ici comme

souvent cherche un milieu entre saint Thomas et le Docteur subtil. On peut ainsi se rendre compte de la différence de leurs doctrines relativement à la nature des anges, à leur connaissance, à leur amour, et à la grâce principe du mérite. Cf. Scot, *De rerum principio*, q. VII, VIII ; *Op. Oxon.*, dist. III, q. V, VI, VII, etc. Cf. Suarez, *De angelis*, nous n'indiquerons pas le détail des références faciles à trouver en ces ouvrages. Nous insistons un peu sur ces différents points, parce qu'ils éclairent d'en haut, par comparaison, le traité de l'homme.

CHAPITRE II - NATURE ET CONNAISSANCE DES ANGES

Nature des anges. - Saint Thomas enseigne clairement que les anges sont des créatures purement spirituelles, des formes subsistantes sans aucune matière. Q. I, a. 1 et 2. Scot dit qu'ils sont composés de forme et de matière incorporelle, sans quantité, car il y a en eux quelque chose de potentiel. Les thomistes répondent : cet élément potentiel, c'est leur essence réellement distincte de leur existence ; et ils ajoutent : il y a aussi distinction réelle en eux de la personne ou supôt et de l'existence, en d'autres termes du *quod est* et de *l'esse*, et enfin distinction réelle de la substance, des facultés et de leurs actes ; ces distinctions sont déjà explicitement formulées par saint Thomas, I^a, q. LIV, a. 1, 2, 3.

De cette doctrine de la pure spiritualité des anges, il suit, pour saint Thomas, qu'il ne peut y avoir deux anges de même espèce, car l'individuation de la forme substantielle ou spécifique se fait par la matière, capable de telle quantité plutôt que de telle autre, c'est ainsi que deux gouttes d'eau parfaitement semblables se distinguent l'une de l'autre. Or il n'y a pas de matière dans les anges. Q. I, a. 4. - Pour Scot au contraire, qui admet une certaine matière en eux, il peut y avoir plusieurs anges de même espèce. Suarez, en son éclectisme, admet cette conclusion de Scot, quoiqu'il soutienne avec saint Thomas que les anges sont des esprits purs sans aucune matière. A cela les thomistes répondent : si les anges sont purement spirituels, on ne peut trouver en eux aucun principe d'individuation capable de les multiplier dans la même espèce : *forma irrecepta in materia est unica; si albedo esset irrecepta, esset unica* ; le nier, c'est nier le principe par lequel on démontre l'unicité de Dieu : *ipsum esse irreceptum est subsistens et unicum*. Cf. S. Thomas, I^a, q. VII, a. 1 ; q. XI, a. 3.

Connaissance des anges. - Saint Thomas détermine ce qu'est leur connaissance

purement intellectuelle, par l'objet propre qui la spécifie, comparé à celui qui spécifie l'intelligence humaine. Il montre que l'objet de l'intelligence en général, c'est l'être intelligible, que l'objet propre de l'intelligence humaine, en tant qu'humaine, c'est l'être intelligible des choses sensibles, ou l'essence des choses sensibles plus ou moins confusément connue, car la dernière des intelligences, la plus faible de toutes, a pour objet proportionné le dernier des intelligibles dans l'ombre des choses sensibles. Par opposition l'objet propre de l'intelligence angélique est l'être intelligible des créatures spirituelles, ou l'essence angélique de chacun des anges, comme l'objet propre de l'intelligence divine est l'essence divine. I^a, q. XII, a. 4. Ainsi sont nettement distingués trois ordres de vie intellectuelle.

Il suit de là, pour saint Thomas, que tandis que l'idée humaine est abstraite des choses sensibles singulières, par la lumière de l'intellect agent, l'idée angélique n'est pas abstraite des choses sensibles, mais elle est *naturaliter indita*, infuse par Dieu, au moment de la création de l'ange, comme une suite de sa nature spirituelle. Dès lors l'idée angélique est à la fois *universelle et concrète* ; elle représente en même temps par exemple la nature du lion et les individus de cette espèce, individus actuellement existants et même les individus passés auxquels l'ange a été attentif et dont il peut garder le souvenir. Les idées angéliques sont ainsi une participation des idées divines, selon lesquelles Dieu produit les choses. C'est dire que les idées innées que Platon et Descartes ont admises pour l'homme, se trouvent véritablement chez les anges.

Ces idées angéliques à la fois universelles et concrètes représentent ainsi des régions entières du monde intelligible et sont comme des panoramas d'ordre suprasensible. Plus les anges sont élevés, plus leur intelligence est puissante et moins leurs idées sont nombreuses, parce qu'elles sont plus universelles et plus riches ; les anges supérieurs connaissent ainsi par très peu d'idées d'immenses régions intelligibles, que les anges inférieurs ne peuvent atteindre avec cette simplicité éminente. Q. LV, a. 3. De même le savant qui possède pleinement une science, la saisit tout entière en ses premiers principes. Bref, plus une intelligence est forte, plus elle se rapproche de l'éminente simplicité de l'intelligence divine, plus elle atteint d'un seul regard un grand nombre de vérités.

De la nature de l'idée angélique, à la fois universelle et concrète, il suit encore que *la connaissance des anges est intuitive* et nullement discursive. Ils voient intuitivement et aussitôt le singulier dans l'universel, les conclusions dans les principes, les moyens dans les fins. Q. LVII, a. 3. Pour la même raison, leur jugement ne se fait pas en composant des idées et en les séparant, *componendo et dividendo*, mais dans leur appréhension purement intuitive et non pas abstraite

de l'essence d'une chose, ils voient ses propriétés, et tout ce qui naturellement lui convient ou non. Ils voient par exemple dans l'essence de l'homme toutes ses propriétés, et que l'essence de l'homme n'est pas son existence, mais participe à l'existence qui lui est donnée et conservée par la causalité divine. *Ibid.*, a. 4.

Si l'on demande pourquoi la connaissance de l'ange est purement intuitive, c'est parce qu'il est esprit pur, ou parce que la force de son intelligence lui permet de voir immédiatement les créatures spirituelles ou l'intelligible créé, tandis que notre intelligence, à cause de sa faiblesse, a pour objet le dernier des intelligibles connu, comme au crépuscule, dans le miroir des choses sensibles, par l'intermédiaire des sens.

Enfin il suit de ce qui précède, q. LVIII, a. 5, que l'ange ne peut se tromper sur ce qui convient ou sur ce qui ne convient pas à la nature des choses créées, ainsi connue par pure intuition. Mais il peut se tromper sur ce qui leur convient surnaturellement, par exemple sur l'état de grâce et le degré de grâce d'une âme humaine, car il ne voit pas naturellement la grâce qui est d'un ordre immensément supérieur ; de même il peut se tromper sur les futurs contingents, surtout sur les futurs libres et sur les secrets des cœurs, c'est-à-dire sur nos actes libres qui restent purement immanents, et qui n'ont pas de lien nécessaire ni avec la nature de notre âme ni avec les choses extérieures. Les secrets des cœurs ne sont pas des fragments de l'univers, ils ne résultent pas de l'entrecroisement des forces physiques. Q. LVII, a. 3. 4. 5.

Scot tient au contraire que l'ange, bien qu'il n'ait pas de sens, peut recevoir ses idées des choses sensibles. La raison en est qu'il ne veut pas distinguer spécifiquement les intelligences subordonnées par leur objet propre ou formel. Et même, il tient que, si Dieu l'avait voulu, la vision immédiate de l'essence divine serait naturelle à l'ange et à nous ; dès lors la distinction entre l'objet propre de l'intelligence divine et celui des intelligences créées est une distinction non pas nécessaire, mais contingente. A fortiori n'y a-t-il pas pour lui de distinction nécessaire entre l'objet propre de l'intelligence humaine et celui de l'intelligence angélique.

Pour la même raison, Scot nie que les anges supérieurs connaissent par des idées moins nombreuses et plus universelles. Pour lui, la perfection de la connaissance provient moins de l'universalité des idées que de leur clarté. A quoi les thomistes répondent : si la plus grande clarté empirique ne dépend pas de l'universalité des idées, il n'en est pas de même de la clarté doctrinale, qui s'obtient par la lumière des principes supérieurs rattachés eux-mêmes à un principe suprême. Scot tient aussi que l'ange peut connaître discursivement, faire des raisonnements, ce qui paraît diminuer notablement la perfection de l'esprit pur. Par ailleurs, il admet que l'ange peut connaître naturellement avec certitude les secrets des cœurs, bien

que Dieu refuse cette connaissance aux démons.

Suarez, dans son éclectisme, admet avec saint Thomas les idées innées ou infuses pour les anges, mais il tient, avec Scot, que l'ange peut raisonner et se tromper sur ce qui appartient et ce qui n'appartient pas à la nature des choses.

CHAPITRE III - VOLONTÉ DES ANGES

Saint Thomas considère surtout la volonté des anges du côté de l'objet qui la spécifie ; Scot regarde plutôt son activité subjective ; celle-ci demande pourtant un objet vers lequel elle se porte.

Par suite saint Thomas admet qu'il y a dans la volonté des anges certains actes nécessaires à raison de leur objet saisi par l'intelligence comme un bien parfait, ou non mélangé d'imperfection, tel le désir naturel du bonheur. Saint Thomas tient aussi que l'élection libre est toujours conforme au dernier jugement pratique, qui la dirige, mais c'est elle qui, en acceptant cette direction, fait que ce jugement libre soit le dernier. Scot admet au contraire que la liberté est essentielle à tous les actes de volonté, et que l'élection libre n'est pas toujours conforme au dernier jugement pratique ; Suarez le suit sur ce point. A cela, les thomistes répondent par le principe : *nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens, et nihil prævolitum nisi præcognitum ut convenientius hic et nunc* ; en d'autres termes, il n'y a pas de vouloir, si libre soit-il, sans une direction intellectuelle, autrement la liberté se confondrait avec le hasard, ou avec une impulsion nécessaire et irréfléchie.

De là dérivent les principales divergences entre ces doctrines.

Pour saint Thomas, l'ange aime par dilection naturelle, non libre, ou nécessaire du moins *quoad specificationem*, non seulement le bonheur, mais lui-même et Dieu auteur de sa nature, car il ne peut trouver en ces objets rien qui provoque l'aversion. Q. LX, a. 5. Par suite, il est plus probable que l'ange ne peut pas pécher directement et immédiatement contre sa loi naturelle, qu'il voit intuitivement telle qu'elle est inscrite en sa propre essence. Q. LXIII, a.II, ad 3^{um}, *De malo*, q. XVI, a. 3. Cependant le démon en péchant directement contre la loi surnaturelle, a péché indirectement contre la loi naturelle, qui fait un devoir d'obéir à Dieu en tout ce qu'il ordonne.

Saint Thomas tient aussi que si l'ange pèche, son péché est toujours mortel, car, par sa connaissance purement intuitive, il voit les moyens dans les fins, et il ne peut y avoir en lui un désordre véniel sur les moyens, sans qu'il y ait un désordre

mortel par rapport à la fin ultime.

De plus pour saint Thomas, tout péché mortel de l'ange est irrévocable et par suite irrémissible. En d'autres termes, l'ange veut irrévocablement ce qu'il a choisi avec pleine advertance, c'est-à-dire après la considération, non pas abstraite, discursive et successive comme la nôtre, mais intuitive et simultanée de tout ce qui concerne la chose à choisir. Ainsi le Docteur angélique explique l'obstination du démon, car il a tout considéré avant son élection, et il ne peut la changer par une considération nouvelle. Si on lui disait : « tu n'avais pas pensé à ceci », il pourrait répondre : « je l'avais considéré ». Il n'a exclu que la considération de l'obéissance et il l'exclut toujours par le même orgueil dans lequel il persévère. De même l'ange bon a une élection bonne irrévocable, qui participe à l'immutabilité de l'élection divine, cf. I^a, q. LXII, a. 4 et 5 ; q. LXIII, a. 5, 6 ; q. LXIV, a. 2. Aussi, en ce dernier article, saint Thomas dit-il en l'approuvant : *Consuevit dici quod liberum arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post*. Le choix de l'ange, une fois posé, reste immuable à la manière du choix de Dieu.

Scot par opposition n'admet dans la volonté angélique aucun acte nécessaire, pas même celui de l'amour naturel de la vie et de Dieu auteur de la vie naturelle. De même pour lui la volonté peut pécher sans qu'il y ait erreur ou inconsideration dans l'intelligence, car le choix libre n'est pas toujours conforme, selon lui, au dernier jugement pratique. Il admet aussi que le premier péché mortel du démon n'est pas par lui-même irrévocable et irrémissible ; il tient que les démons ont commis plusieurs péchés mortels avant leur obstination, et qu'après chacun, ils pouvaient se convertir. Aussi leur obstination, selon lui, ne s'explique qu'extrinsèquement, parce que Dieu de fait a décidé qu'après un certain nombre de péchés mortels, il ne leur donnerait plus la grâce de la conversion. Suarez suit Scot sur ces questions, parce qu'il tient comme lui que l'élection libre n'est pas toujours conforme au dernier jugement pratique. Mais il n'explique pas comment elle peut se produire sans direction intellectuelle ; les thomistes lui objectent : *nihil prævolutum nisi præcognitum ut hic et nunc convenientius*.

On voit par là que saint Thomas et son école affirment beaucoup plus que Scot et Suarez la distinction spécifique de l'intelligence angélique et de l'intelligence humaine à raison de leur objet propre respectif. Le principe qui pour le thomisme domine tous ces problèmes, est celui-ci : les facultés, les *habitus* et les actes sont spécifiés par leur objet formel, principe qui revient constamment dans les articles de la *Somme théologique*.

Ainsi saint Thomas a écrit d'une façon très élevée un traité de l'esprit pur créé, de sa connaissance purement intuitive, nullement abstraite ni discursive. De plus, pour ce qui est de la volonté, il reste toujours fidèle au principe : *nihil volitum*

nisi præcognitum ut conveniens; c'est à cause de cela qu'il soutient que l'élection libre est toujours conforme au dernier jugement pratique, mais, en l'acceptant, elle fait que celui-ci soit le dernier. Ce traité ainsi construit paraît être au point de vue spéculatif, un chef-d'œuvre ; il montre l'intellectualité supérieure du Docteur angélique, et constitue un grand progrès par rapport au traité des anges qui se trouve au II^e livre des *Sentences* de Pierre Lombard et aux commentaires sur cet ouvrage. Aux yeux des thomistes, Scot et Suarez n'ont pas saisi ce qu'est la vie intellectuelle et volontaire de l'esprit pur ; en lui attribuant le raisonnement au-dessous de l'intuition, ils ont méconnu son élévation et ils l'ont trop rapproché de l'intellect humain.

CHAPITRE IV - ÉTAT ORIGINEL DES ANGES ; MÉRITE ET DÉMÉRITE

Saint Thomas, qui est suivi en cela par Scot et Suarez, admet que tous les anges ont été élevés à l'état de grâce avant le moment de leur épreuve, car sans la grâce habituelle ils ne pouvaient mériter la béatitude surnaturelle. De plus ces trois docteurs s'accordent à dire qu'il est plus probable que tous les anges ont reçu la grâce habituelle à l'instant même de leur création, comme le dit saint Augustin, *De civ. Dei*, l. XII, c. IX : *Bonam voluntatem quis fecit in angelis nisi ille qui eos... creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam*. Cf. I^a, q. LXII, a. 3. En cet instant de leur création, les principaux mystères surnaturels leur ont été révélés dans l'obscurité de la foi. Q. LXIV, a I, ad 4^{um}. Enfin ces trois docteurs s'accordent aussi à dire qu'après l'épreuve les anges bons furent immuablement confirmés en grâce et obtinrent la vision béatifique, tandis que les mauvais s'obstinèrent dans le mal. Mais il y a de notables différences entre saint Thomas, Scot et Suarez sur trois problèmes avant l'épreuve des anges et au moment de celle-ci. - 1^o Saint Thomas tient que dès l'instant de leur création, les anges ont reçu toute leur perfection naturelle d'esprit pur, et leur béatitude naturelle, parce que leur connaissance ne passe pas lentement, comme la nôtre, de la puissance à l'acte ; elle est *naturaliter indita*, elle est comme une suite immédiate de leur nature, comme innée, infuse dès le premier instant. Dès cet instant, ils ont l'intuition parfaite de leur nature spirituelle, ils voient en elle comme en un miroir Dieu auteur de cette nature, leur loi naturelle inscrite en elle ; ils voient aussi au même instant les autres anges et usent aussitôt de leurs idées

infuses. Au contraire, Scot et Suarez n'admettent pas que les anges ont eu, dès le premier instant, leur béatitude naturelle, et ils tiennent qu'ils ont pu pécher directement et immédiatement contre la loi naturelle. Les thomistes répondent : si les anges sont esprits purs, certainement dès l'instant de leur création, ils se voient comme tels, et voient dans leur essence, comme en un miroir, Dieu auteur de leur vie naturelle, par suite ils l'aiment naturellement comme la source de cette vie naturelle qu'ils désirent nécessairement conserver. - 2° Pour la durée de l'épreuve, saint Thomas montre que les anges n'ont pas pu pécher, ni pleinement mériter à l'instant de leur création, car leur premier acte fut alors spécialement inspiré par Dieu, et ils ne pouvaient encore s'y porter eux-mêmes en vertu d'un acte antérieur. Mais au deuxième instant, ils ont soit pleinement mérité, soit démérité, et saint Thomas ajoute : *Angelus post primum actum caritatis, quo beatitudinem (supernaturalem) meruit, statim beatus fuit*. Q. LXII, a. 5. Après le premier acte pleinement méritoire, l'ange fut béatifié, et après le premier acte déméritoire, le démon fut réprouvé. Il y a donc, selon saint Thomas, trois instants dans la vie des anges : le premier, celui de la création ; le second, celui du mérite ou du démérite ; le troisième, celui de la béatitude surnaturelle (mais ici c'est déjà l'unique instant de l'éternité) ou de la réprobation. Il faut noter cependant qu'un instant angélique, qui est la mesure de la durée d'une pensée de l'ange, peut correspondre à une partie plus ou moins longue de notre temps à nous, suivant que l'ange s'absorbe plus ou moins en une pensée, comme un contemplatif qui s'arrête plusieurs heures sur une même vérité.

La raison pour laquelle, selon saint Thomas, sitôt après le premier acte pleinement méritoire ou après l'acte déméritoire, il y a la sanction divine, c'est, nous l'avons dit plus haut, que la connaissance angélique n'est pas abstraite, ni discursive et successive comme la nôtre, mais purement intuitive et simultanée. Ce n'est pas successivement que l'ange considère les divers aspects de la chose à choisir, mais il voit simultanément tous les avantages et désavantages, aussi son jugement, une fois posé, est-il irrévocable, car il a déjà tout considéré. Saint Thomas tient en outre que les démons ont péché par orgueil, q. LXIII, a. 3, « en désirant comme fin ultime celle à laquelle ils pouvaient parvenir par leurs forces naturelles et en se détournant de la béatitude surnaturelle qui ne peut s'obtenir que par la grâce de Dieu » selon la voie de l'humilité et de l'obéissance. C'est le péché d'orgueil du naturalisme.

Scot et Suarez, nous l'avons dit, admettent que l'ange peut raisonner et considérer successivement, comme nous, les divers aspects de la chose à choisir, soutiennent que le jugement pratique et l'élection de l'ange sont révocables, mais, qu'après plusieurs péchés mortels, Dieu ne leur donne plus la grâce de la conversion. - 3° Un troisième point sur lequel il y a divergence entre ces trois

docteurs est relatif aux mérites du Christ par rapport aux anges. Saint Thomas tient que la grâce essentielle et la gloire essentielle des anges ne dépend pas des mérites du Christ, car le Verbe s'est incarné *propter nos homines et propter nostram salutem*, et il a mérité comme rédempteur, pour les âmes à racheter ; or la grâce essentielle n'a pas été donnée par manière de rédemption aux anges à l'instant où ils ont été créés. Cf. *De veritate*, q. XXIX, a 7, ad 5^{um}. Saint Thomas dit aussi, III^a, q. LIX, a. 6 : La gloire essentielle a été donnée aux anges par le Christ, en tant qu'il est le Verbe de Dieu, au commencement du monde. Mais le Verbe incarné a mérité aux anges des grâces accidentelles, pour qu'ils accomplissent leur ministère auprès des hommes pour coopérer à notre salut. Scot, ayant soutenu que le Verbe, même dans le plan actuel de la Providence, se serait incarné alors même que l'homme n'aurait pas péché, a des vues différentes : il admet que le Christ a mérité aux anges la grâce essentielle et la gloire essentielle.

Suarez tient que le péché d'Adam fut l'occasion et la condition non pas de l'incarnation, mais de la rédemption. Selon lui, même si l'homme n'avait pas péché, dans le plan actuel de la Providence, le Verbe se serait peut-être incarné, mais il n'aurait pas souffert. Suarez déduit de là que le Christ a mérité aux bons anges la grâce essentielle et la gloire, et donc qu'il les a sauvés.

Les thomistes répondent que le Christ n'est sauveur que comme rédempteur ; or il n'est pas rédempteur des anges ; du reste si les anges devaient aux mérites du Christ la gloire essentielle, ou la vision béatifique, ils ne l'auraient pas reçue avant lui, mais, comme les justes de l'Ancien Testament, ils auraient attendu sa résurrection.

Cette synthèse du traité des anges de saint Thomas montre qu'il a affirmé beaucoup plus que Scot et Suarez *la différence spécifique qui existe entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine*, à raison de leur objet propre respectif : pour l'ange sa propre essence, pour l'intelligence humaine l'essence des choses sensibles connue par abstraction. Il suit de là que l'intelligence angélique est purement intuitive, non pas discursive comme la nôtre. De là dérivent toutes les conclusions de saint Thomas relatives à la connaissance des anges, à leur volonté, à leur mérite ou démérite. Bref saint Thomas se fait de l'esprit pur créé une plus haute idée que Scot et Suarez ; c'est ce que montrent les commentaires de Cajétan, Bañez, Jean de Saint-Thomas, des Carmes de Salamanque, de Gonet et de Billuart. Ce traité ainsi conçu éclaire par contraste le traité de l'homme dont nous allons parler, et par similitude les questions de l'âme séparée.

Il faut noter enfin que saint Thomas en exposant sa doctrine sur les anges,

corrige les graves erreurs des averroïstes latins sur les substances séparées ; ils les considéraient comme éternelles, immuables, et disaient que leur science est complète de toute éternité, qu'elles n'ont pas été produites par une cause efficiente, mais sont conservées par Dieu. Cf. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2^e éd. Louvain 1908-1910, Introd. et c. VI, et Denifle, *Chartularium Univ. parisiensis*, t. I, p. 543.

CHAPITRE V - TRAITÉ DE L'HOMME.

CARACTÈRE DE CE TRAITÉ

Dans son traité théologique *De Homine*, saint Thomas à dessein ne suit pas l'ordre ascendant de l'ouvrage philosophique *De anima*. Ce traité philosophique s'élève progressivement du sensible au spirituel, de la vie végétative à la vie sensitive et à la vie intellectuelle considérée dans les actes qui la manifestent et enfin au principe de ces actes, à l'âme spirituelle et immortelle. Au contraire la théologie, qui a pour objet propre Dieu, considère l'homme comme une créature de Dieu. Aussi, après avoir traité de Dieu et de la création en général, puis des anges, saint Thomas, dans la *Somme théologique*, considère : 1° la nature de l'âme humaine ; 2° son union au corps ; 3° ses facultés en général et en particulier ; 4° les opérations de l'intelligence (celles de la volonté sont considérées dans la partie morale de cet ouvrage) ; 5° enfin il traite de la production du premier homme et de l'état de justice originelle. Nous ne soulignerons ici que les principes qui éclairent ces questions.

Pour se rendre compte du caractère propre de ce traité, il faut rappeler que saint Thomas suit ici une direction qui s'oppose à la fois à celle des averroïstes et à celle des théologiens augustinien ses prédécesseurs.

Averroès, *De anima*, III, éd. de Venise 1550, p. 165, affirmait que l'intelligence humaine est la dernière des intelligences, une forme immatérielle, éternelle, séparée des individus, et douée d'unité numérique. Cette intelligence est à la fois intellect actif et intellect possible. La raison humaine est ainsi impersonnelle ; elle est la lumière qui éclaire les âmes individuelles, et assure la participation de l'humanité aux vérités éternelles. Par suite Averroès niait l'immortalité personnelle des âmes individuelles et aussi leur liberté. Cette doctrine était enseignée au XIII^e siècle par les averroïstes latins Siger de Brabant et Boèce de

Dacie. C'est contre eux que saint Thomas écrivit son traité *De unitate intellectus contra averroistas*.

Pour Siger, dans son *De anima intellectiva*, à côté de l'âme végétative-sensible qui informe chaque organisme humain, il existe une âme intellectuelle, séparée du corps par sa nature, et qui vient temporairement s'unir à lui pour y accomplir l'acte de la pensée, comme le soleil éclaire l'eau d'un lac. L'âme intellectuelle, selon lui, ne peut être la forme du corps, car elle informerait un organe, et serait dès lors matérielle ou intrinsèquement dépendante de la matière. Cette âme immatérielle est unique, parce qu'elle exclut de son sein le principe même de l'individuation, qui est la matière. Mais cependant l'âme intellectuelle est toujours unie à des corps humains, car si les hommes individuels meurent, l'humanité est immortelle, la série des générations humaines n'a pas commencé et elle ne finira pas. Cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2^e éd. Louvain 1908-1910, c. VI sq., p. 112 sq.

D'autre part les théologiens des écoles préthomistes, comme Alexandre de Halès, saint Bonaventure, admettaient la pluralité des formes substantielles dans l'homme et une matière spirituelle dans l'âme humaine. Ces théologiens cherchaient, sans y parvenir, à concilier la doctrine de saint Augustin et celle d'Aristote sur l'âme. La multiplicité des formes substantielles accentuait dans le sens de saint Augustin l'indépendance de l'âme à l'égard du corps, mais compromettait l'unité naturelle du composé humain.

Contre ces deux courants opposés entre eux, saint Thomas veut montrer que l'âme raisonnable est purement spirituelle, sans aucune matière, et par suite incorruptible, et qu'elle est pourtant forme du corps, bien plus l'unique forme du corps, en restant intrinsèquement indépendante de la matière dans ses opérations intellectuelles et volontaires, et dans son être, et qu'une fois séparée du corps, elle reste individuée, quoi qu'en disent les averroïstes, par sa relation à tel corps plutôt qu'à tel autre.

Nous soulignerons les principes auxquels saint Thomas a recours pour établir ces conclusions, que les thomistes n'ont cessé de défendre dans la suite, en particulier contre Scot et Suarez, qui conservent quelque chose des théories de l'ancienne scolastique. Scot admet une *materia primo prima* dans toute substance contingente, même dans les substances spirituelles, puis il tient qu'il y a dans l'homme une « forme de corporéité » distincte de l'âme, et que dans l'âme il y a trois formalités, formellement distinctes : les principes de la vie végétative, de la vie sensitive et de la vie intellectuelle. Il soutient aussi, contre saint Thomas, que la matière première, de puissance absolue, peut exister sans aucune forme. Cette dernière thèse se retrouve chez Suarez ; du fait qu'il rejette la distinction réelle de l'essence et de l'existence, il admet que la matière première a une existence

propre. Nous allons voir que les principes auxquels a recours saint Thomas ne peuvent se concilier avec ces positions.

CHAPITRE VI - SPIRITUALITÉ ET IMMORTALITÉ DE L'ÂME

(I^a, q. LXXV)

L'âme humaine n'est pas seulement *simple* ou inétendue comme l'âme végétative et l'âme animale, elle est *spirituelle* ou immatérielle, c'est-à-dire intrinsèquement indépendante de la matière, et subsistante, de telle sorte qu'elle continue d'exister après être séparée du corps. Cela se prouve par son activité intellectuelle, car l'agir suit l'être, et le mode d'agir manifeste le mode d'être. L'activité intellectuelle est intrinsèquement indépendante de la matière, comme le montre son objet universel qu'elle considère en faisant abstraction de la matière, et où elle découvre des principes universels et nécessaires, qui dépassent sans mesure l'expérience limitée aux faits particuliers et contingents. Cf. I^a, q. LXXV, a. 5. Cela est d'autant plus manifeste que le degré d'abstraction est plus élevé. Or, saint Thomas, après Aristote, *Metaph.*, l. I, lect. 10 ; l. III, lect. 7 ; l. VI, lect. I ; l. VIII, lect. I ; l. XII, lect. 2, distingue trois degrés d'abstraction. Au premier, celui des sciences physiques et naturelles, l'intelligence abstrait de la matière individuelle et considère, non pas ce minéral, ce végétal, cet animal, que perçoivent les sens ; mais la nature du minéral, du végétal, de l'animal, et même la nature de tous les corps (*ibid.*, a. 2). Au deuxième degré d'abstraction, celui des sciences mathématiques, l'intelligence abstrait de toute matière sensible, c'est-à-dire des qualités sensibles, pour considérer la nature du triangle, du cercle, de la sphère ou celle des nombres, et pour déduire de façon nécessaire et par suite universelle leurs propriétés. On voit ici clairement que l'idée du cercle n'est pas seulement une image composite ou moyenne des cercles individuels, image dans laquelle des différences individuelles s'élimineraient et les ressemblances se renforceraient, ce qui donnerait un cercle moyen, ni petit, ni grand ; il s'agit de la nature du cercle, de sa définition et de ses propriétés nécessaires et universelles qui se réalisent aussi bien dans un petit ou un grand cercle que dans un cercle moyen. De même tandis que l'imagination ne peut se représenter clairement un polygone à mille côtés, ni plus ni moins, l'intelligence

conçoit très distinctement un tel polygone. L'idée diffère absolument de l'image, parce qu'elle exprime, non pas seulement les phénomènes sensibles de la chose connue, mais sa nature ou essence, qui est la raison d'être de ses propriétés, qui sont rendues ainsi non pas seulement imaginables, mais intelligibles.

Enfin au troisième degré d'abstraction, en métaphysique, l'intelligence abstrait de toute matière, pour atteindre *l'être intelligible*, qui n'est pas un objet accessible aux sens : ni un sensible propre comme la couleur ou le son, ni un sensible commun à plusieurs sens comme l'étendue ; *l'être* n'est accessible qu'à l'intelligence ; de même les raisons d'être des choses et de leurs propriétés. Seule l'intelligence peut saisir le sens de ce petit mot *est*. L'objet de l'intelligence n'est pas la couleur ou le son, mais l'être intelligible ; la preuve en est que toutes ses idées supposent celle de l'être, que l'âme de tout jugement est le verbe être, et que tout raisonnement légitime exprime la raison d'être de la conclusion. L'être intelligible, ne comportant en ce qu'il signifie formellement aucun élément sensible, peut même exister en dehors de toute matière ; aussi l'attribuons-nous à l'esprit, à ce qui est immatériel et à la cause première des esprits et des corps. De même à ce troisième degré d'abstraction, l'intelligence connaît les propriétés de l'être, l'unité, la vérité, la bonté. Elle connaît de même les premiers principes absolument nécessaires et universels de contradiction ou d'identité, de causalité, de finalité, qui dépassent sans mesure l'imagination, laquelle n'atteint que le singulier et le contingent. Ces principes nous font connaître les raisons d'être des choses, et nous les rendent non seulement imaginables mais intelligibles en nous conduisant nécessairement à affirmer l'existence d'une cause première de tous les êtres finis, et d'une intelligence suprême qui a ordonné toutes choses. A ce troisième degré d'abstraction, l'intelligence humaine se connaît, comme essentiellement relative à l'immatériel.

Telle est, dans la synthèse thomiste, la principale preuve de la spiritualité de l'âme. L'immatérialité de l'objet connu par notre intelligence montre l'immatérialité de celle-ci, et comme l'agir suit l'être, et le mode d'agir suit le mode d'être, l'immatérialité de l'opération intellectuelle manifeste l'immatérialité de la nature même de l'âme humaine ; immatérialité qui fonde l'incorruptibilité (*ibid.*, a. 6), car toute forme simple et immatérielle ou subsistante est incorruptible.

Saint Thomas voit dans ce fait que nous connaissons l'être dans son universalité et ses lois nécessaires, le signe de l'immortalité de l'âme : *Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. Ibid.* De ce que notre intelligence conçoit l'être absolument et au-dessus de toute limite de temps, notre

âme est naturellement portée à désirer vivre toujours, et un désir naturel, fondé sur la nature même de l'âme, ne saurait être vain ou chimérique.

De plus de ce que l'âme humaine est immatérielle et dépasse immensément l'âme des bêtes, il suit qu'elle ne peut être en puissance dans la matière, ni produite par voie de génération, mais qu'elle ne peut être produite que par Dieu et par création *ex nihilo, ex nullo præsupposito subjecto*, I^a, q. CXVIII, a. 2. *Id quod operatur independenter a materia, pariter est et fit seu potius producitur independenter a materia.*

Saint Thomas voit même dans ce fait que nous connaissons l'être dans son universalité un signe que nous pouvons être élevés à la vision intellectuelle immédiate de Dieu qui est l'Être même subsistant. I^a, q. XII, a. 4, ad 3^{um}.

Il reste pourtant que l'âme spirituelle et immortelle, qui a pour objet propre l'être intelligible des choses sensibles, est spécifiquement distincte des anges. I^a, q. LXXV, a. 7.

Parmi les XXIV thèses thomistes, on lit les deux suivantes : 15^a *Per se subsistit anima humana, quæ, cum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.* - 18^a *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque grades intellectualitatis.*

On peut comparer cette doctrine avec celle de Suarez qui en diffère sensiblement. Cfr. Suarez, *Dis p. met.*, V, sect. 5 ; XXX, sect. 14 et 15.

CHAPITRE VII - L'UNION DE L'ÂME AU CORPS (I^a, q. LXXVI)

L'âme raisonnable est la forme substantielle du corps humain, elle lui donne sa nature, car elle est le principe radical par lequel l'homme vit de la vie végétative, de la vie sensitive et de la vie intellectuelle. Ces différents actes vitaux en ces trois ordres de vie sont en effet naturels à l'homme, et non pas accidentels en lui ; ils dérivent donc de sa nature, du principe spécifique qui anime le corps.

On ne peut dire que l'homme est constitué uniquement par son âme, car chaque homme perçoit qu'il pense et qu'il sent, et il ne peut sentir sans son corps. - On ne peut dire non plus, avec Averroès, qu'une intelligence impersonnelle s'unit au corps de Socrate pour y accomplir l'acte de pensée, car cette union accidentelle ne suffit pas pour que l'acte de penser soit vraiment l'action de Socrate ; il ne

pourrait dire : « je pense », mais seulement « il pense » comme on dit d'une façon impersonnelle : « il pleut ». Enfin il ne suffit pas de dire que l'intelligence s'unit accidentellement au corps, comme un moteur, pour le diriger ; il s'ensuivrait que Socrate ne serait pas un, il n'aurait pas une unité de nature, *sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter*. I^a, q. LXXVI, a. I.

Bien qu'elle soit forme du corps et lui donne la vie végétative et sensitive, l'âme raisonnable reste spirituelle, car « plus une forme est noble, moins elle est immergée dans la matière, plus elle la domine, et plus son opération s'élève au-dessus de la matérialité ». *Ibid.* Déjà l'âme animale est douée de connaissance sensible ; l'âme raisonnable peut donc, tout en étant forme du corps, le dominer, et être douée de connaissance intellectuelle. L'âme spirituelle et subsistante communique à la matière corporelle sa propre existence, qui devient ainsi l'existence unique du composé humain. C'est pourquoi l'âme spirituelle, à l'opposé de l'âme des bêtes, conserve son existence après la destruction du corps qu'elle vivifiait. *Ibid.*, ad 5^{um}. Il suit aussi de là que, lorsque l'âme spirituelle est séparée, elle garde son inclination naturelle à l'union au corps, comme le corps lancé en l'air garde son inclination vers le centre de la terre. *Ibid.*, ad 6^{um}.

L'âme raisonnable n'est pas numériquement la même pour tous les corps humains ; il s'ensuivrait que Socrate et Platon seraient le même sujet pensant et qu'on ne pourrait distinguer l'intellection du premier de celle du second. *Ibid.*, a. 2.

Il suit encore de ces principes que l'âme humaine a une relation essentielle au corps humain, et cette âme individuelle à ce corps individuel ; l'âme séparée reste dès lors individuée par cette relation à son corps, auquel elle désire naturellement être réunie, et auquel elle sera réunie de fait, selon la révélation divine, parla résurrection des corps. A. 2, ad 1^{um} ad 2^{um}.

Bien plus l'âme raisonnable est l'unique forme du corps humain, elle donne à la matière qu'elle détermine la vie sensitive, la vie végétative et même la corporéité. A. 3 et 4. La raison en est que, s'il y avait en lui plusieurs formes substantielles, l'homme ne serait plus un par nature, *homo non esset unum simpliciter*. A. 3. S'il y avait en lui plusieurs formes substantielles, la plus inférieure, qui donnerait à la matière la corporéité, constituerait déjà la substance, et les autres formes seraient dès lors accidentelles (comme l'accident de la quantité qui s'ajoute à toute substance corporelle). *Forma substantialis dat esse simpliciter*. A. 4. *Ex actu et actu non fit unum per se in natura*. Au contraire : *ex potentia essentialiter ordinata ad actum et ex actu potest fieri aliquid per se unum, ut ex materia et forma*. Cf. Cajétan, *In I^{am}* q. LXXVI, a. 3. C'est toujours

l'application des principes aristotéliens sur l'acte et la puissance. D'où l'unité admirable de cette synthèse.

Il ne répugne pas que l'âme spirituelle soit l'unique forme du corps humain et lui donne même la corporéité, car les formes supérieures contiennent éminemment la perfection des formes inférieures, comme le pentagone contient le quadrilatère et le dépasse. A. 3. L'âme raisonnable est *éminemment et formellement* sensitive et végétative et ces qualités sont virtuellement distinctes en elles^[5]. Il répugnerait cependant que l'âme humaine soit *principe immédiat* des actes d'intellection, de sensation, de nutrition ; elle ne peut exercer ces différents actes que par différentes facultés spécifiées chacune par un objet spécial. I^a, q. LXXVII, a. 1, 2, 3, 4, 6.

Il convient enfin que l'âme raisonnable, qui a pour objet propre le dernier des intelligibles, l'être intelligible des choses sensibles, soit uni à un corps capable de sensation, q. LXXVI, a. 5 ; le corps est ainsi pour l'âme, pour sa connaissance intellectuelle, et ce n'est qu'accidentellement, par suite surtout du péché, qu'il appesantit l'âme.

Les principes qui dominent cette question de l'union naturelle de l'âme et du corps se trouvent réunis dans la 16^e des XXIV thèses thomistes : *Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit ejusdem forma substantialis unira, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.*

Cette proposition paraît aux thomistes véritablement démontrée par les principes relatifs à l'acte et à la puissance et à la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures. Suarez, qui entend ces principes autrement, considère cette proposition « l'âme est l'unique forme du corps » non pas comme démontrée, mais comme plus probable ; c'est la note fréquente de son éclectisme. Cf. Suarez, *Disp. met.*, XIII, sect. 13 et 14.

On voit par ce que nous venons de dire de la spiritualité, de l'immortalité personnelle de l'âme, de son union au corps, combien saint Thomas perfectionne la doctrine aristotélienne contenue dans le *De anima* d'Aristote, interprétée dans un sens panthéistique par Averroès. Avec la question de la création libre *ex nihilo* et *non ab æterno*, c'est un des points qui montre le mieux comment saint Thomas a baptisé l'aristotélisme, en faisant voir que la doctrine de la puissance et de l'acte permet d'expliquer, d'établir et de défendre les plus importants des *preambula fidei*. Pour mieux s'en rendre compte, il faut lire attentivement les commentaires de Cajétan, *In I^{am}*, q. LXXV et LXXVI, où celui-ci défend avec grande pénétration cette doctrine contre les objections de Duns Scot, en la

ramenant toujours aux principes déjà formulés par Aristote.

CHAPITRE VIII - LES FACULTÉS DE L'ÂME

(I^a, q. LXXVII sq.)

Le principe qui domine toutes les questions de la distinction et de la subordination des facultés, et par suite toute la morale, est celui-ci: *Les facultés, les « habitus », et les actes sont spécifiés par leur objet formel*, plus précisément par l'objet formel *quod*, qu'ils atteignent immédiatement et par le point de vue formel *quo*, sous lequel cet objet est atteint. Ce principe, qui éclaire toute la psychologie, l'éthique et la théologie morale, est considéré au XVII^e siècle par le thomiste A. Réginald, dans son livre *De tribus principiis doctrinæ sancti Thomæ*, comme une des trois vérités fondamentales du thomisme, après celles-ci : *Ens est transcendens seu analogum, et Deus est Actus purus*. A. Réginald la formule : *relativum specificatur ab absoluto ad quod essentialiter ordinatur*, ce qui en effet est essentiellement relatif à un objet ne peut se définir que par lui, comme la vue et la vision par la couleur, l'ouïe et l'audition par le son, l'intelligence par l'être intelligible, la volonté par le bien aimé et voulu. Mais A. Réginald n'a pu écrire cette troisième partie de son ouvrage.

Il suit de ce principe que les facultés sont réellement distinctes de l'âme, en d'autres termes que l'essence de l'âme ne peut opérer immédiatement par elle-même ; elle ne peut connaître intellectuellement que par l'intelligence, vouloir que par la volonté, etc. Ce ne sont pas seulement les habitudes du langage qui portent à s'exprimer ainsi ; c'est la nature des choses. L'essence de l'âme est sans doute une capacité réelle, mais comme elle n'est pas son existence, en quoi elle diffère de Dieu, elle reçoit l'existence à laquelle elle est ordonnée ; or, l'existence est un acte différent de l'intellection et de la volition, car il faut d'abord exister pour agir. Et donc comme l'essence de l'âme est une capacité réelle de l'existence, il faut qu'il y ait en elles des puissances ou facultés, qui soient des capacités réelles de connaître le vrai, de vouloir le bien, d'imaginer, de s'émouvoir, de voir, d'entendre, etc. Il suit aussi du principe formulé plus haut que les facultés sont réellement distinctes entre elles par leur objet formel. C'est en Dieu seul que s'identifient, sans aucune distinction réelle, l'essence, l'existence, l'intelligence, l'intellection, la volonté et l'amour. Déjà dans l'ange, il y a distinction réelle de l'essence et de l'existence, de l'essence et des facultés, de

l'intelligence et des intellections successives, de la volonté et des volitions successives, cf. I^a, q. LIV, a. I, 2, 3 ; les mêmes principes s'appliquent à l'âme humaine. I^a, q. LXXVII, a. I, 2, 3.

A la place de cette distinction réelle, Duns Scot admet sa distinction formelle-actuelle *ex natura rei*, qui est, aux yeux des thomistes, un milieu impossible entre la distinction réelle et la distinction de raison, car une distinction existe ou n'existe pas avant la considération de notre esprit ; si elle est *antérieure* à notre considération, si minime qu'elle soit, elle est déjà réelle ; si elle n'est *pas antérieure*, c'est une distinction de raison.

Suarez ici encore cherche un milieu entre saint Thomas et Scot ; pour lui la distinction réelle entre l'âme et les facultés n'est pas certaine, mais seulement probable. Cela montre, encore une fois, qu'il entend autrement que saint Thomas la distinction de la puissance et de l'acte. Cf. Suarez, *Disp. met.*, XIV, sect. 5. Toutes les facultés dérivent de l'âme, en d'autres termes elles en résultent comme les propriétés dérivent de l'essence.

Du même principe de la spécification des facultés par leur objet formel dérive notamment la distinction spécifique et la distance sans mesure qui se trouve entre l'intelligence et les facultés sensibles ; si parfaites que soient ces dernières, elles n'atteignent que le sensible, les phénomènes accessibles aux sens et l'imaginable ; elles n'atteignent pas l'être intelligible, les raisons d'être des choses, ni les principes nécessaires et universels, de contradiction, de causalité, de finalité, ni le premier principe de la loi morale : il faut faire le bien et éviter le mal. C'est le fondement de la preuve de la spiritualité de l'âme, cf. I^a, q. LXXVII, a. 4 et 5, et q. LXXIX.

Pour la même raison, il faut distinguer spécifiquement la volonté spirituelle ou appétit rationnel de l'appétit sensitif (concupiscible et irascible) ; cf. I^a, q. LXXX, a. 2. La volonté spirituelle, dirigée par l'intelligence, est en effet spécifiée par le bien universel, que seule l'intelligence peut connaître tandis que l'appétit sensitif dit sensibilité, éclairé immédiatement par les facultés connaissantes d'ordre sensitif, est spécifié par le bien sensible, délectable ou utile, et non pas par le bien universel ; par suite l'appétit sensitif ne peut comme tel vouloir le bien raisonnable ou honnête, objet de la vertu.

Cette distinction profonde, ou cette distance immense, *sine mensura*, entre la volonté et la sensibilité est méconnue par beaucoup de psychologues modernes à la suite de Jean-Jacques Rousseau ; elle est manifestement d'une importance capitale.

Il suit encore de ce qui précède que les facultés sensibles ont pour sujet immédiat le composé humain et même un organe déterminé, tandis que

l'intelligence et la volonté, qui sont intrinsèquement indépendantes de l'organisme, ont pour sujet immédiat non pas le composé humain, mais l'âme seule ; cf. I^a, q. LXXVII, a. 5.

Nous ne pouvons nous étendre ici sur l'acte de connaissance intellectuelle dont saint Thomas étudie la nature et les propriétés, I^a, q. LXXXIV-LXXXVIII.

Notons seulement que pour saint Thomas, l'objet adéquat de notre intelligence, comme intelligence, est l'être intelligible dans toute son amplitude, ce qui nous permet de connaître naturellement Dieu, cause première, et d'être élevé à la vision immédiate de l'essence divine. L'objet propre de notre intelligence, en tant qu'humaine, c'est l'essence des choses sensibles ; aussi ne connaissons-nous Dieu et les réalités purement spirituelles que par analogie, dans le miroir des choses sensibles et par rapport à celles-ci. Notre intelligence, qui est la dernière de toutes, a pour objet propre le dernier des intelligibles, c'est pourquoi elle est unie au corps et aux facultés sensibles. Dans cet état d'union elle ne peut connaître immédiatement le spirituel à la manière de l'ange ; aussi le définit-elle négativement et elle l'appelle l'immatériel ; c'est un signe qu'elle connaît d'abord la nature des choses sensibles, de la pierre, de la plante, de l'animal.

De cette doctrine sur l'intelligence, dérive celle sur la liberté, qui est longuement exposée, I^a, q. LXXXIII, et I^a II^{ae}, q. X, a. I, 2, 3, 4. Il faut à ce sujet noter la différence qui existe entre la définition thomiste de la liberté et la définition proposée par Molina. Dans sa Concordia, q. XIV, a. 13, disp. II, init., éd. Paris, 1876, p. 10, Molina donne cette définition : *Illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere*. Cette définition, reproduite par tous les molinistes, semble très simple au premier abord, mais chaque fois que Molina en fait usage, on voit qu'elle est nécessairement liée pour lui à sa théorie de la science moyenne, cf. *op. cit.*, p. 550, 318, 356, 459, etc.

Que signifient pour lui les termes de cette définition du libre-arbitre : *facultas quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere* ? Ces mots *positis omnibus requisitis* visent non seulement ce qui est prérequis à l'acte libre selon une priorité de temps, mais ce qui est prérequis selon une simple priorité de nature et de causalité, comme la grâce actuelle reçue à l'instant même où s'accomplit l'acte salutaire. De plus, selon son auteur, cette définition ne signifie pas que, sous la grâce efficace, la liberté conserve le pouvoir de résister sans jamais vouloir, sous cette grâce efficace, résister de fait ; elle signifie que la grâce n'est pas efficace par elle-même, mais seulement par notre consentement prévu (science moyenne des futuribles antérieure à tout décret divin).

Aux yeux des thomistes, cette définition. moliniste de la liberté n'est pas

méthodiquement établie, parce qu'elle fait abstraction de *l'objet* qui *spécifie l'acte libre* ; elle néglige le principe fondamental : les facultés, les « habitus » et les actes sont spécifiés par leur objet.

Si au contraire on considère cet objet spécificateur, on se rappellera ce que dit saint Thomas. I^a II^{ae}, q. X, a. 2 : *Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud*. En d'autres termes, on dira avec les thomistes : *Libertas est indifferencia dominatrix voluntatis erga objectum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum*. L'essence de la liberté est dans l'indifférence dominatrice de la volonté à l'égard de tout objet proposé par la raison comme bon *hic et nunc* sous un aspect, et non bon sous un autre ; c'est proprement l'indifférence à le vouloir ou à ne pas le vouloir, *indifférence potentielle* dans la faculté, et *actuelle* dans l'acte libre. Car, même lorsque la volonté veut actuellement cet objet, lorsqu'elle est déjà déterminée à le vouloir, elle se porte encore librement vers lui, avec une indifférence dominatrice non plus potentielle, mais actuelle. Bien plus en Dieu qui est souverainement libre, il n'y a pas l'indifférence potentielle ou passive, mais seulement l'indifférence actuelle ou active. La liberté provient donc de la disproportion qui existe entre la volonté spécifiée par le bien universel et tel bien fini et particulier, bon sous un aspect, non bon sous un autre. Les thomistes ajoutent contre Suarez : « Même de puissance absolue, Dieu par sa motion ne peut pas nécessiter la volonté à vouloir un tel objet, *stante indifferencia iudicii*. » Pourquoi ? Parce qu'il implique contradiction que la volonté veuille nécessairement l'objet que l'intelligence lui propose comme indifférent, en ce sens qu'il apparaît bon sous un aspect, non bon sous un autre, et absolument disproportionné à l'amplitude sans limites de la volonté spécifiée par le bien universel. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXII, a. 5.

De là dérive la 21^e des XXIV thèses : *Intellectum sequitur, non præcedit, voluntas, quæ necessario appetit id quod sibi præsentatur tanquam bonum ex omni parte explens appetitum; sed inter plura bona, quæ iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at, quod sit ultimum voluntas efficit*.

L'élection libre suit le dernier jugement pratique qui la dirige, mais elle-même fait qu'il soit le dernier, en acceptant sa direction, au lieu d'appliquer l'intelligence à une considération nouvelle, qui conduirait à un jugement pratique opposé. Il y a ici une influence réciproque de l'intelligence et de la volonté, comme le mariage de l'une et de l'autre, si bien que le consentement volontaire fait que le jugement pratique accepté, reste dernier ou achève la délibération. Cette direction intellectuelle est indispensable, car la volonté de soi est aveugle :

nihil volitum nisi præcognitum ut conveniens.

Suarez, après Duns Scot, soutient au contraire qu'il n'est pas nécessaire que l'élection volontaire soit précédée d'un jugement pratique qui la dirige ainsi immédiatement. Cf. *Disp. Met.*, XIX, sect. 6. Il se peut, pour Suarez, qu'entre deux biens égaux ou inégaux, la volonté choisisse librement l'un d'eux sans que l'intelligence le propose comme meilleur *hic et nunc*. A quoi les thomistes répondent : *Nihil prævolitum hic et nunc, nisi præcognitum ut convenientius hic et nunc*. Ici s'applique aussi le principe *qualis unusquisque est (secundum affectum) talis finis videtur ei conveniens*, chacun juge selon son penchant, selon l'inclination bonne ou mauvaise de son appétit, c'est-à-dire de sa volonté et de sa sensibilité ; cf. I^a, q. LXXXIII, a. 1, ad 5^{um} ; I^a II^a, q. LVII, a. 5, ad 3^{um} ; q. LVIII, a. 5.

Nous avons longuement examiné ce problème ailleurs : cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 6e éd., p. 590-657 : Les antinomies spéciales relatives à la liberté ; l'influence réciproque du dernier jugement pratique et de l'élection libre, comparaison de la doctrine thomiste avec le déterminisme psychologique de Leibniz et d'autre part avec le volontarisme de Scot, conservé en partie par Suarez. Bref, pour saint Thomas, l'intelligence et la volonté ne sont pas coordonnées mais subordonnées l'une à l'autre ; cependant le jugement pratique est libre lorsque l'objet (bon sous un aspect, non bon sous un autre) ne le nécessite pas, c'est là proprement l'*indifferentia iudicii*.

CHAPITRE IX - L'ÂME SÉPARÉE (I^a, q. LXXXIX)

1. Sa subsistence ; 2. sa connaissance ; 3. sa volonté immuablement fixée.

1. *La subsistence* de l'âme séparée de son corps se démontre, selon saint Thomas, à la lumière de ce principe : « toute forme simple et intrinsèquement indépendante de la matière (dans son être, dans son opération spécifique et dans son devenir ou mieux sa production), peut subsister et subsiste de fait indépendamment de la matière. Or, l'âme humaine est une forme simple et intrinsèquement indépendante de la matière ; donc elle subsiste de fait après la dissolution du corps humain.

La difficulté dans les discussions avec les averroïstes était de montrer comment l'âme séparée reste *individué*, reste l'âme de Pierre plutôt que de Paul, au lieu

d'être une âme unique pour tous les hommes. L'âme humaine, selon saint Thomas, a une relation essentielle, dite transcendantale, au corps humain, qui diffère spécifiquement de celui des autres animaux ; cette relation essentielle ou transcendantale demeure dans l'âme séparée, même lorsque le corps humain est tombé en poussière, en quoi elle diffère d'une relation accidentelle, qui disparaît avec la disparition de son terme, ainsi l'homme cesse d'être père lorsque son fils meurt. Bien plus, selon saint Thomas, cette âme individuelle est individuée par sa relation à son corps individuel, selon une relation semblable à celle qui existe entre l'âme humaine et le corps humain, et cette relation individuelle demeure dans l'âme séparée, qui, par suite, reste individuée ; elle est par exemple celle de Pierre, différente de celle de Paul. C'est ce que saint Paul a montré contre les averroïstes, qui soutenaient que l'âme séparée du corps ne peut être individuée (puisque la matière est le principe d'individuation) et qu'il n'y a donc qu'une âme immortelle impersonnelle ou unique pour tous les hommes, ce qui est une forme atténuée du panthéisme. Cf. I^a, q. LXXVI, a. 2, ad 2^{um}; q. CXVIII, a. 3. *Cont. Gent.*, l. II, c. LXXV, LXXX, LXXXI, LXXXIII.

Il faut remarquer que telle âme individuelle et son corps font un composé naturel qui est un, non pas *per accidens*, mais *per se*. Si l'âme humaine était accidentellement unie au corps, telle âme n'aurait à son corps qu'une relation accidentelle qui ne resterait pas en elle après la dissolution du corps. Il en est tout autrement si l'âme humaine est par nature forme et corps. On voit que saint Thomas est toujours fidèle au principe d'économie, qu'il a formulé lui-même : *quod potest compleri et explicari per pauciora principia, non fit per plura*. De fait dans ce traité, comme dans les autres, il déduit de quelques principes très élevés et très peu nombreux toutes les conclusions du traité. Il a fait faire ainsi un très grand progrès à la théologie dans le sens de l'unification du savoir.

Il suit aussi de ce qui vient d'être dit qu'il est plus parfait pour l'âme humaine d'être unie au corps, que d'être séparée de lui, car son intelligence, étant la dernière de toutes, a pour objet propre connaturel le dernier des intelligibles : l'être et la nature des choses sensibles, qui se connaissent par l'intermédiaire des sens. I^a, q. LI, a. 1 ; q. LV, a. 2 ; q. LXXVI, a. 5. L'état de séparation est donc prénaturel. I^a, q. LXXXIX, a. 1 ; q. CXVIII, a. Aussi l'âme séparée désire-t-elle naturellement être unie de nouveau à son corps, ce qui s'harmonise avec le dogme de la résurrection générale des corps, cf. *Supplementum*, q. LXXV. Mais l'âme ne peut à volonté s'unir de nouveau à son corps, car c'est par sa nature même qu'elle l'informe et non pas par les opérations qui dépendent de sa volonté, *De potentia*, q. VI, a. 7, ad 4^{um},

2. *La connaissance de l'âme séparée* (I^a, q. LXXXIX). - Les opérations

sensitives ne restent pas dans l'âme séparée, mais les facultés sensibles et leurs *habitus* restent en elle radicalement. Elle conserve actuellement ses facultés immatérielles, *seshabitus* intellectuels acquis pendant la vie terrestre, par exemple les sciences, et l'exercice de ces *habitus*, le raisonnement. Cet exercice est cependant en partie empêché ou rendu difficile, parce qu'il n'y a plus le concours actuel de l'imagination et de la mémoire sensible. Mais l'âme séparée reçoit de Dieu des idées infuses semblables à celles des anges, tel un théologien, qui ne peut plus se tenir au courant de ce qui se publie dans sa science, mais qui reçoit des lumières d'en haut.

On insiste parfois sur ce dernier point, en laissant un peu trop dans l'ombre une chose très certaine et très importante, c'est que l'âme séparée se connaît elle-même immédiatement. A. 2. Dès lors elle voit intellectuellement avec une parfaite évidence sa propre spiritualité, son immortalité, sa liberté, sa loi naturelle inscrite dans son essence même ; elle voit aussi que Dieu est l'auteur de sa nature ; elle le connaît non plus dans le miroir des choses sensibles, mais dans le miroir spirituel de sa propre essence. Par là tous les grands problèmes philosophiques sont résolus avec une évidence supérieure, contre tout matérialisme, déterminisme et panthéisme. De plus les âmes séparées se connaissent mutuellement et connaissent les anges (a. 2) mais moins parfaitement, car ceux-ci leur restent supérieurs.

Les âmes séparées ne connaissent pas naturellement ce qui se passe sur la terre. Cependant, si elles sont au ciel, Dieu leur manifeste ce qui dans les événements terrestres a rapport à elles, par exemple ce qui concerne la sanctification des personnes qui leur sont chères et pour qui elles prient (a. 8).

3. *La volonté de l'âme séparée.* - Toute âme séparée, selon la foi, a une volonté immuablement fixée par rapport à la fin ultime. Saint Thomas en donne une raison profonde : l'âme, dit-il, juge bien ou mal de sa fin ultime selon ses dispositions intérieures, et ces dispositions peuvent changer tant qu'elle est unie au corps, car le corps lui a été donné pour l'aider à atteindre sa fin ; mais lorsqu'elle n'est plus unie au corps, elle n'est plus dans l'état de tendance vers sa fin ultime, elle n'est plus *in via* à proprement parler ; elle se repose en la fin obtenue, à moins qu'elle ne l'ait manquée pour toujours. Aussi la volonté de l'âme séparée est immuablement fixée soit dans le bien, soit dans le mal, cf. *Cent. Gent.*, l. IV, c. XCV. On voit encore ici l'harmonie du dogme de l'immuabilité de l'âme séparée avec la doctrine de l'âme forme du corps.

Saint Thomas, I^a, q. XCIII, montre que l'homme est à l'image de Dieu : 1° par sa nature intellectuelle apte à connaître Dieu et à l'aimer ; 2° par la grâce ; 3° par la lumière de gloire. Il y a aussi une image de la Trinité dans son âme d'où procèdent la pensée et l'amour.

CHAPITRE X - LA JUSTICE ORIGINELLE ET LE PÉCHÉ ORIGINEL

Une des principales questions qui se pose à ce sujet est la suivante : Le premier homme a-t-il été créé en état de grâce, et la justice originelle inclut-elle la grâce sanctifiante ?

On sait qu'avant saint Thomas, Pierre Lombard et Alexandre de Halès suivis par saint Albert le Grand et saint Bonaventure estimaient qu'Adam ne fut pas créé en état de grâce, mais seulement dans l'intégrité de nature et qu'il ne reçut qu'ensuite la grâce sanctifiante, en s'y disposant volontairement. De ce point de vue la grâce apparaît même en Adam innocent comme un don personnel, plutôt que comme un don à transmettre avec la nature intègre aux descendants ; ceux-ci pourtant auraient reçu personnellement la grâce à laquelle les aurait disposés l'intégrité de nature qui leur aurait été transmise.

Saint Thomas dans son *Commentaire sur les Sentences*, l. II, dist. XX, q. II, a. 3, expose cette opinion et aussi une autre selon laquelle le premier homme a été créé en état de grâce et de telle sorte que la grâce paraît bien être accordée non pas seulement à la personne d'Adam, mais à la nature humaine, comme un don gratuit à transmettre avec la nature.

Saint Thomas dit ici en propres termes : *Alii vero dicunt quod homo in gratia creatus est, et secundum hoc videtur quod donum gratuitæ justitiæ ipsi humanæ naturæ collatum sit; unde cum transfusione naturæ simul etiam infusa fuisset gratia.*

En cet endroit, c'est-à-dire vers 1254, saint Thomas ne se prononce pas encore entre ces deux opinions. Mais un peu plus loin, in *In II^{um} Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 2, il dit qu'il est plus probable qu'Adam a reçu la grâce à l'instant, de sa création.

Dans les ouvrages, postérieurs, il se prononce de plus en plus dans ce sens.

Dans le *De malo* (1263-1268), q. IV, a. 2, ad 17^{um}, il dit que la justice originelle, reçue, à l'instant de la création, inclut la grâce : *Originalis justitia includit gratiam gratum facientem, nec credo verum esse quod homo sit creatus in naturalibus puris.* Et encore, q. V, a. 1, ad 13^{um} (*Juxta quosdam*) *gratia gratum faciens non includitur, in ratione originalis justitiæ, quod tamen credo esse falsum, quia cum originalis justitia primordialiter consistat in subjectione humanæ mentis ad Deum quæ firma esse non potest nisi per gratiam, justitia*

originalis sine gratia esse non potuit.

Enfin dans la *Somme théologique*, I^a, q. XCV, a. 1 ; il affirme nettement que le premier homme, a été créé en état de grâce et que celle-ci assurait la soumission surnaturelle de son âme à Dieu ; la rectitude primordiale, qui avait pour suite la parfaite subordination des passions à la droite raison et celle du corps à l'âme avec les privilèges d'impassibilité et d'immortalité. C'est dire de nouveau que la justice originelle incluait la grâce. Saint Thomas fonde cette assertion sur cette parole de l'Écriture : *Deus fecit hominem rectum*, Eccl., VII, 30, telle que l'a entendue la tradition et notamment saint Augustin, qui plusieurs fois a affirmé que tant que la raison restait soumise à Dieu, les puissances inférieures restaient soumises à la droite raison. Saint Thomas considère donc que la justice originelle qu'Adam avait reçue et pour lui et pour nous, incluait la grâce sanctifiante, comme élément intrinsèque et primordial, racine des deux autres subordinations.

Il parle de même, I^a, q. C., a. 1, ad 2^{um} : *Cum radix originalis iustitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati fuissent cum gratia... Non tamen fuisset per hoc gratia naturalis, quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem.*

De même, I^a II^{ae}, q. LXXXIII, a. 2, ad 2^{um}, saint Thomas dit encore : *Originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ. Erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quod per prius respicit essentia animæ, quam potentiæ.* Or, dans l'essence de l'âme, il n'y a pas d'autre *habitus* infus que la grâce sanctifiante.

Aussi la plupart des commentateurs de saint Thomas soutiennent que, pour lui, là justice originelle incluait la grâce sanctifiante, qu'Adam avait reçue et pour lui et pour nous. Cf. Capréolus, *In II^{um} Sent.*, dist. XXXI, a. 3 ; Cajétan, *In I^{am} II^{ae}*, q. LXXXIII, a. 2, ad 2^{um} ; Silvestre de Ferrare, *In Cont. Gent.*, l. IV, c. LII ; Soto, *Les Salmanticenses*, Genet, Billuart, etc.

De plus, si la justice originelle était seulement le don d'intégrité de nature, le péché originel serait seulement la privation de cette intégrité de nature, et dès lors il ne serait pas remis par le baptême qui ne restitue pas cette intégrité, cf. III^a, q. LXIX, a. 1, 2, 3. Le péché originel est *mors animæ* (Denz., 175) en tant que privation de la grâce, qui est restituée par le baptême.

La position que saint Thomas a prise de plus en plus sur la justice originelle incluant la grâce, paraît bien plus conforme enfin que l'autre position, à ce que

définira plus tard le concile de Trente, sess. V, can. 2 (Denz. 789) : *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam perdidisse...* A. S. cf. *Acta Conc. Trid.*, éd. Ehses, p. 208. Par le mot *sanctitatem* plusieurs Pères du Concile déclarèrent qu'ils entendaient la grâce sanctifiante, et malgré plusieurs amendements, ce mot fut maintenu.

Le schéma préparatoire au concile du Vatican parle de même, cf. *Collectio Lacensis*, p. 517 et 549. Voir aussi dans le Dict. de théol. cath., art. JUSTICE ORIGINELLE, et ce qui y est dit au sujet de controverses récentes sur ce point. D'après ce que nous venons de dire : Adam innocent est conçu *ut caput naturæ elevatæ*, en ce sens qu'il avait reçu et pour lui et pour nous, et qu'il a perdu et pour lui et pour nous la justice originelle qui incluait la grâce sanctifiante. C'est dans le même sens que parle le schéma préparatoire du Concile du Vatican, p. 549, que nous venons de citer, il y est dit : *totum genus humanum in sua radice et in suo capite (Deus) primitus elevavit ad supernaturalem ordinem gratiæ..., nunc vero Adæ posteri ea privati sunt.*

Dès lors le *péché originel* est un *péché de nature*, qui n'est volontaire que par la volonté d'Adam, non pas par la nôtre, et qui est formellement constitué par la privation de la justice originelle, dont l'élément primordial est la grâce rendue par le baptême. Cf. I^a II^æ, q. LXXX, a. 1 : *Sic igitur inordinatio, quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis.* La nature humaine qui nous est transmise est la nature privée des dons surnaturels et prénaturels qui l'enrichissaient *ut dotes naturæ*, cf. I^a II^æ, q. LXXXI, a. 3 ; cf. L. Billot, S. J., *De personali et originale peccato*, 4^e éd. 1910, p. 139-181 ; E. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, 1927, t. I, P. 795 : *de hominis productione et elevatione*, t. II, p. 1-42, *de peccato originali*.

La transmission du *péché originel*, ou *péché de nature*, peut bien s'entendre par la doctrine de l'âme forme substantielle et spécifique du corps, constituant avec lui une seule et même nature, *aliquid unum per se in natura*. Bien que, en effet, l'âme spirituelle ne vienne pas de la matière par voie de génération, bien qu'elle soit créée par Dieu *ex nihilo*, elle constitue pourtant avec le corps formé par génération une seule et même nature humaine. Ainsi est transmise la nature humaine, et, depuis le *péché*, la nature privée de la justice originelle. Cette transmission du *péché originel* ne s'expliquerait pas si l'âme n'était qu'accidentellement unie au corps, comme un moteur. Saint Thomas l'a bien noté *De potentia*, q. III, a. 9, ad 3^{um} : *Humana natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una natura. Si enim uniretur ei non ad*

constituendam naturam, sicut Angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet. Cf. De malo, q. IV, a. I, ad 2^{um}.

Cette même doctrine de l'âme forme du corps explique aussi, nous l'avons vu, l'immutabilité de l'âme séparée, sitôt après la mort, à l'égard de sa fin ultime ; car le corps est pour l'âme, et il lui a été donné pour l'aider à tendre vers sa fin ; dès lors, quand elle n'est plus unie au corps, elle n'est plus à proprement parler *in via* ; à l'état de tendance vers sa fin ultime, mais elle est fixée par le dernier acte méritoire ou déméritoire qu'elle a posé quand elle était encore unie au corps. Cf. *Cont. Gent.*, l. IV, c. XCV.

Tout le traité de l'homme s'explique ainsi par les mêmes principes, depuis la formation de l'homme jusqu'à sa mort et à l'état de l'âme après la mort. Ainsi se constitue peu à peu l'unité du savoir théologique.

Telles sont, du point de vue des principes qui les éclairent, les questions les plus importantes traitées par saint Thomas et ses commentateurs au sujet de Dieu, de l'ange et de l'homme avant la chute et après elle. On voit de mieux en mieux que Dieu seul est Acte pur, en lui seul l'essence et l'existence sont identiques, lui seul est son existence et son action, tandis que toute créature est composée d'essence et d'existence, *nulla creatura est suum esse, sed habet esse* ; la créature n'est pas son existence, mais elle a l'existence qu'elle a reçue ; on voit ici toute la différence du verbe être et du verbe avoir ; et comme l'agir suit l'être, toute créature est dépendante de Dieu dans son agir, comme elle est dépendante de lui dans son être même. Ainsi parle la sagesse qui juge de tout par la cause la plus élevée et par la fin ultime, par Dieu, principe et fin de toutes choses.

Notes

1. [↑](#) Luther est même allé jusqu'à douter du salut du Docteur angélique.
2. [↑](#) Archivio di Filosofia, juillet 1933, p. 10, article posthume du P. Laberthonnière.
3. [↑](#) Cf. Dictionnaire de théologie catholique, art. Leibniz, conclusion.
4. [↑](#) On voit aussi dès maintenant la distance qui existe entre l'image et l'idée : un polygone de dix mille côtés est difficilement imaginable, très facilement concevable, et réalisable aussi.
5. [↑](#) On a dit parfois par erreur : l'âme humaine n'est que virtuellement sensitive et végétative. Cela est vrai de Dieu, car il peut produire la vie sensitive et la vie végétative, mais il n'a pas en lui formellement la vie sensitive et végétative, et ne peut être forme de notre corps.